

Las demostraciones de la existencia de Dios según Leibniz

Segunda edición corregida

Ángel Luis González
(Editor)



LAS DEMOSTRACIONES DE LA EXISTENCIA DE DIOS SEGÚN LEIBNIZ

ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ
(Editor)

LAS DEMOSTRACIONES DE LA EXISTENCIA DE DIOS SEGÚN LEIBNIZ

Segunda edición corregida



EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.
PAMPLONA

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ

EL ARGUMENTO COSMOLÓGICO

ANDRÉS FUERTES

LA DEMOSTRACIÓN LEIBNICIANA DE LA EXISTENCIA DE DIOS POR LAS VERDADES ETERNAS

M.ª Socorro Fernández

EL ARGUMENTO LEIBNICIANO DE LA ARMONÍA PREESTABLECIDA PARA DEMOSTRAR LA EXISTENCIA DE DIOS

JOSÉ M.ª AGUILAR

EL ARGUMENTO ONTOLÓGICO DE LEIBNIZ

CONSUELO MARTÍNEZ PRIEGO

EL ARGUMENTO MODAL DE LEIBNIZ

ALBERTO HERNÁNDEZ BAQUEIRO

INTRODUCCIÓN

ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ

A. PRESENTACIÓN

Me honra presentar este conjunto de trabajos sobre el pensamiento de G.W. Leibniz, realizados bajo mi dirección en el entonces Departamento de Filosofía Teorética de la Universidad de Navarra. Cada uno de estos estudios, llevados a cabo a lo largo de diversos cursos académicos, dieron lugar en su momento a que sus autores obtuvieran el grado académico correspondiente, tras la pertinente defensa ante el tribunal que los juzgó, todos ellos por cierto con la máxima calificación. Como es natural, cada uno de esos trabajos, era considerablemente mucho más amplio que lo que aquí se recoge; ha parecido oportuno, sin embargo, reunir aquí un extracto, suficientemente amplio, de cada uno de ellos, con el fin de aunar en un solo volumen una síntesis suficientemente amplia de los argumentos de Leibniz para demostrar la existencia del Absoluto.

Me complace poder resaltar que estos estudios que ahora ven la luz son el fruto de un trabajo en equipo; en gran medida, son deudores, de una forma u otra, de otros trabajos que sobre el filósofo de Hannover se han realizado en el Departamento de Filosofía a lo largo de los últimos años; y, a su vez, han servido de inspiración para otras monografías sobre Leibniz que también fueron realizadas en el Departamento. Es para mí un motivo de satisfacción poder haber dirigido esa línea de investigación sobre la filosofía leibniziana, que tantos frutos científicos ha producido ya, y en la que por medios de incontables conversaciones, seminarios y reuniones,

todos hemos aprendido a investigar y buscar la verdad, a hacer filosofía, incrementar el pensamiento, al hilo de los textos de uno de los más grandes filósofos de la historia. Entre esos trabajos quiero destacar las tesis doctorales, posteriormente transformadas en libros, de los profesores José María Ortiz Ibarz (*El origen radical de las cosas. Metafísica leibniziana de la creación*)[1], de María Jesús Soto Bruna (*Individuo y unidad. La sustancia individual según Leibniz*[2]), Miguel Angel Zabalza Goicoechandía (*Relación en Leibniz. Significado y usos*[3]), Socorro Fernández (*La omnipotencia del Absoluto en Leibniz*[4]). Además se han defendido otros trabajos sobre el leibnizianismo, que no cito aquí por no haberse publicado hasta el momento, y existen otros que están en curso de realización. Debo mencionar también otros frutos de ese equipo de investigación, como la primera versión castellana de la *Correspondencia filosófica* entre Leibniz y Eckhard, llevada a cabo por el Prof. Agustín Navarro[5]; relacionada con el horizonte actual del leibnizianismo en el ámbito de la lógica modal, y en estrecho contacto con los dos últimos estudios recogidos en este libro, sobre el argumento ontológico y el argumento modal, citaré el estudio llevado a cabo por el Dr. Enrique Moros, *El argumento ontológico modal en Hartshorne y Malcolm*[6]. Las monografías y artículos reseñados constituyen una aportación no pequeña, que se añade a la ya muy relevante producción realizada en España sobre la filosofía leibniziana, tanto con excelentes traducciones de escritos de

1. Eunsa, Pamplona, 1988. Entre otros artículos del prof. J. M.ª ORTIZ, sobre la filosofìa de Leibniz, merecen destacarse los siguientes: “La justificación del mal y el nacimiento de la Estética: Leibniz y Baumgarten”, en *Anuario Filosófico*, 21 (1988) 151-158; “Leibniz: la nada en la creación”, en *Anuario Filosófico*, 17/2 (1988) 120-128; “La máxima libertad en la historia”, en *Anuario Filosófico*, 19/1 (1986) 201-206; *Una ontología modal moderna como respuesta a los interrogantes clásicos acerca del origen radical de las cosas*, en *Leibniz. Tradition und Aktualität*. V Internationaler Leibniz-Kongress, Hannover, 1988, pp. 677-685.

2. Eunsa, Pamplona, 1988. Entre otras publicaciones de M.ª J. SOTO sobre Leibniz o relacionadas con el leibnizianismo, deben resaltarse: “La unidad en la filosofía de Leibniz”, en *Thémata*, 5 (1988) 167-179; *La actividad inmanente: Spinoza, Leibniz, Kant*, en *Leibniz: Tradition und Aktualität*. V Internationaler Leibniz-Kongress, Hannover, 1988, pp. 924-932; “El significado de la monadología leibniziana en Ch. Wolff”, en *Anuario Filosófico*, 24 (1991) 349-366.

3. Ed. Eunate, Pamplona, 1995.

4. Eunsa, Pamplona, 2ª edición, 2000.

5. *Leibniz/Eckhard: Correspondencia filosófica*. Introducción y traducción de Agustín Navarro, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 17, Pamplona, 1994.

6. En Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 20, Pamplona, 1995. El Dr. Moros ha publicado además *Modalidad y esencia. La metafísica de Alvin Plantinga,* Eunsa, Pamplona, 1996, y *El argumento ontológico modal de A. Plantinga*, Eunsa, Pamplona, 1997.

Leibniz como con monografías y artículos en revistas especializadas españolas y extranjeras[7].

La unidad temática del libro es la teodicea existencial leibniciana. Como es conocido, un estudio de conjunto sobre los argumentos leibnizianos fue publicado por Iwanicki en 1933[8]; es indudable el mérito de esa obra en el tiempo en que fue escrita; sin embargo, las investigaciones globales y sectoriales sobre el pensamiento de Leibniz han hecho que muchas de sus afirmaciones se consideren hoy día superadas, lo mismo que las de otros autores que han tratado alguna prueba en particular. El despliegue o explicación de cualquiera de las pruebas leibnizianas para demostrar al Absoluto debe partir de todas las formulaciones explayadas por Leibniz a lo largo de su ingente obra. Es lo que los diversos autores de este trabajo han intentado hacer aquí: rastrear, lo más exhaustivamente posible, todas las formulaciones de cada una de las pruebas a lo largo y ancho de los escritos del filósofo de Hannover. Como puede observarse en las páginas dedicadas a cada uno de los argumentos, el número de esas formulaciones es muy alto. No ha sido posible recoger aquí un análisis más pormenorizado de cada una de ellas, como estaba en los trabajos correspondientes de los que se ha entresacado esta síntesis, pero tanto el elenco realizado como el marco explicativo de dichas formulaciones es suficientemente grande para obtener los elementos fundamentales de cada uno de los pasos de las distintas pruebas. La explanación de esos lugares, con el correspondiente análisis pormenorizado dará lugar a publicaciones separadas, espero que no tardando mucho.

El itinerario de esos trabajos ha sido, pues, comenzar por la explanación de los textos en los que Leibniz formuló las distintas pruebas: cosmológica, ontológica, verdades eternas, armonía preestablecida y modal. A continuación, se realiza el particular despliegue de cada uno de los pasos argumentativos, desde la delimitación del punto de partida hasta alcanzar el Absoluto, tal como Leibniz lo entiende, pasando por las premisas y el medio de la demostración. El lector puede juzgar de la profundidad y el riguroso aparato crítico utilizado; al rigor analítico empleado en el estudio de los textos se une la profundidad sintética del despliegue

7. Entre la ya considerable bibliografía española, y aun a riesgo de olvidar relevantes aportaciones, es preciso mencionar las conocidas obras de los Profs. J. de Salas, J. Echevarría, J. Pérez de Tudela, Q. Racionero, J. Arana, J.A. Nicolás, L. Peña, C. Roldán, A. Andreu, etc.

8. Cfr. IWANICKI, J.: *Leibniz et les démonstrations mathématiques de l'existence de Dieu*, Estrasburgo, 1933.

argumentativo, síntesis que, como no puede ser de otro modo, está basada en el análisis de los propios textos.

Se trata, pues, de una investigación suficientemente aquilatada de la teodicea existencial de Leibniz, en la que junto al desarrollo de los temas concretos objeto de estudio, las pruebas del Absoluto, no se soslayan los grandes temas y problemas de la metafísica leibniziana. Un elenco de las doctrinas leibnizianas abordadas en la delimitación de cada uno de los argumentos se identificaría con la entera ontología, teodicea y gnoseología de Leibniz. Como botón de muestra, no quiero dejar de aludir al tratamiento de la evolución del pensamiento leibniziano que es tratado tanto al estudiar la especificidad o irreductibilidad de unas pruebas a otras, como también al hacerse cargo de la ausencia de sistematicidad en la exposición leibnziana de los argumentos. En el despliegue argumentativo están imbricados los temas fundamentales de la ontología modal de Leibniz (posibilidad, contingencia, necesidad) y las peculiares relaciones de la esencia y la existencia, y con ello, las obligadas referencias a esos conceptos en otros autores racionalistas y a Kant y Hegel. Son relevantes asimismo las consideraciones sobre la causalidad como razón, el infinito y sus tipos, el estudio de los intentos leibnizianos de escapar al necesitarismo spinozista, etc. A ello se une, al final de cada argumento, la noción de Absoluto que se alcanza, de cara a señalar cuáles son los atributos que conforman la naturaleza de Dios.

Aunque, como se pone fácilmente de manifiesto, el itinerario de cada trabajo es fundamentalmente idéntico, estimo conveniente resaltar asimismo las diferencias en cada uno de los estudios que componen el libro. La unidad fundamental del *modus operandi* en el itinerario de cada uno de los trabajos no los convierte en uniformes; esa falta de uniformidad no se debe solamente a la lógica distinción de los pasos argumentativos que incluye cada prueba y los elementos ontológicos y gnoseológicos respectivos, sino también a las diferencias de opinión entre algunos de ellos, alcanzadas tras la profundización de los respectivos temas; esa ausencia de uniformidad, resultado de la libre investigación de cada uno de los autores, se plasma —como el atento lector puede comprobar con facilidad— en muchos aspectos de los trabajos reunidos en este libro; quiero reseñar, entre otras muchas que podrían resaltarse, de modo particular las diferencias de opinión entre los Dres. A. Hernández y C. Martínez en los arduos problemas estudiados a propósito del argumento ontológico y la prueba modal. Esas diferencias hacen, a mi juicio, verdaderamente apasionante esas páginas, y pueden servir no de punto final sino de punto de partida,

con datos más equilibrados de los que ahora se disponían, para futuras investigaciones sobre la teodicea leibniziana y en general sobre el pensamiento del filósofo de Hannover.

Por todas las aportaciones realizadas, que el lector descubrirá a lo largo de estas páginas, los Profesores Andrés Fuertes, Socorro Fernández, José Aguilar, Consuelo Martínez y Alberto Hernández se han hecho acreedores del agradecimiento del Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra. Para mí, haber dirigido esa línea de investigación con los profesores señalados es una de las mayores satisfacciones intelectuales que me ha cabido en suerte.

* * *

Por mi parte, además de la presentación anterior, incluiré a continuación un trabajo sobre *Los presupuestos metafísicos del Absoluto creador en Leibniz*, que —escrito en 1981— se configuró entonces como el punto de partida de todas las investigaciones, a las que aludí en el inicio de esta presentación, sobre el pensamiento de Leibniz en el Departamento de Filosofía Teorética de la Universidad de Navarra; en él se intenta poner de manifiesto algunos de los puntos esenciales de la metafísica leibniziana, tanto premisas ontológicas de las pruebas del Absoluto como los elementos constitutivos de la naturaleza del Dios leibniziano; sugiere, por tanto el paso de la teodicea existencial a la teodicea esencial de Leibniz[9].

B. PRESUPUESTOS METAFÍSICOS DEL ABSOLUTO CREADOR EN LEIBNIZ

Uno de los problemas más graves de la filosofía es aquél que intenta responder al hecho de la existencia del mundo. Trátase de una dilucidación de la emergencia radical de los entes, y no ya simplemente de una expli-

9. Aunque seguramente requeriría más de una matización, he preferido dejarlo así, con alguna ineludible actualización. Algunas precisiones respecto a los temas tratados pueden encontrarse en mis trabajos: *La noción de posibilidad en el Kant precrítico*, *La existencia en Leibniz* y *Lo meramente posible*, que se citan en ese estudio.

cación de la naturaleza de una realidad particular o de toda ella en su conjunto. Es uno de los temas capitales de la metafísica, que siempre los pensadores verdaderamente esenciales, por utilizar una expresión heideggeriana, han planteado e intentado responder de una u otra manera. Es en el fondo la afirmación que Wittgenstein estampa en el *Tractatus*: "lo místico no está en *cómo* es el mundo, sino en el *hecho* de que el mundo sea"[10]. Lo que subyace en la afirmación wittgensteiniana es el planteamiento del problema de la producción de las cosas, su origen radical. Se trata de un problema metafísico, al que ninguna de las producciones o causaciones que encontramos en el entero campo de la experiencia humana puede compararse, o mejor, pueda servirnos para la explicitación adecuada del origen radical de las cosas. Como en cierto modo sugiere la frase citada de Wittgenstein, si bien tiene importancia la explicación de la realidad, de las cosas que vemos en el mundo, que poseen unas determinadas cualidades, que son contingentes, etc., mayor relevancia adquiere la resolución ya no horizontal de la explicación de la realidad sino la vertiente, por así decirlo, vertical, que intenta responder al problema del paso de lo Simple a lo compuesto, del Uno a los múltiples, del Ser a los entes.

En un breve trabajo anterior[11], aludía a la contraposición que cabe realizar entre dos metafísicas de distinto signo, caracterizadas por una primacía del ser o una preeminencia de la esencia, en torno al concepto de creación. Trataré aquí de desarrollar los puntos nucleares sobre los que se fundamenta la doctrina leibniziana sobre el Absoluto creador.

Es preciso profundizar en los presupuestos filosóficos de Leibniz para desentrañar la noción que posee acerca del Absoluto y su concepto de creación y atisbar las diferencias enormes que existen entre su doctrina y la de la metafísica clásica; *prima facie,* la lectura de los textos leibnizianos sobre el tema podría llevar a engaño, pues ciertamente Leibniz pasa por ser, con algunos matices importantes, un exponente clásico del problema de la creación, defendiendo de un modo u otro los mismos atributos de Dios y los principales temas, principios de solución y características de la doctrina clásica de la emergencia de los entes. Ciertamente hay diferencias notables, pero en conjunto puede considerarse válida la afirmación anterior. Así, Leibniz defiende la existencia de un Ser Necesario que es creador del Universo. El filósofo de Hannover concedió valor a diversos argu-

10. WITTGENSTEIN, L: *Tractatus logico-philosophicus*, 6, 44.

11. GONZÁLEZ, A. L.: *Notas sobre creación y cuarta vía,* en *Atti del VIII Congresso Tomistico Internazionale*, Roma 1981, t. IV, pp. 47-59.

mentos para demostrar la existencia de Dios: la prueba ontológica, el argumento basado en las verdades eternas y necesarias, el que se fundamenta en la armonía preestablecida, el que partiendo de las verdades de hecho, valiéndose del principio de razón suficiente, alcanza la existencia de Dios, argumento que podría ser llamado cosmológico, (que será criticado por Kant, al considerar el filósofo de Königsberg que depende del argumento ontológico[12]) y el argumento modal.

Todas las demostraciones aportadas por Leibniz tienen como consecuencia, o contienen de algún modo implícita o explícitamente en el proceso o desarrollo de su exposición, la consideración de que Dios es creador, productor, razón de las cosas, fabricador del universo. Veamos algunas afirmaciones leibnizianas a este respecto.

El *De rerum originatione radicali* comienza precisamente señalando que además del mundo o del agregado de las cosas finitas, hay cierta unidad que es dominante; la unidad dominante del mundo no sólo rige el mundo sino que también lo fabrica o construye; es superior al mundo, y por así decir, extramundano, y ciertamente la razón última de las cosas; pues verdaderamente la razón suficiente de la existencia no puede hallarse en una cosa particular ni en el conjunto de las cosas[13].

En los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, libro IV, cap. X, titulado *Del conocimiento que tenemos de la existencia de Dios*, al tratar del argumento basado en la armonía preestablecida, señala Leibniz que las mónadas han recibido su naturaleza —activa y pasiva— de una causa general y suprema, pues si no fuera así, al ser independientes entre sí nunca podrían producir el orden, belleza y armonía observables en la Naturaleza[14]. Dios es la causa de los seres contingentes, y también de los

12. Cfr. KANT, I.: *Crítica de la razón pura*, Dialéctica Trascendental, III, 5.

13. "Praeter mundum seu Aggregatum rerum finitarum datur unum aliquod Dominaris, non tantum ut in me anima, vel potius ut in meo corpore ipsum ego, sed etiam ratione multo altiore. Unum enim dominans Universi non tantum regit Mundum sed et fabricat seu facit, et mundo est superius et ut ita dicam extramundanum, estque adeo ultima ratio rerum. Nam non tantum in nullo singulorum, sed nec in toto aggregat serieque rerum inveniri potest sufficiens ratio existendi". *De rerum originatione radicali*, en *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, herausgegeben von C.J. GERHARDT*, 1965, T. VII, p. 302. Citaremos habitualmente a Leibniz por esa edición, con la abreviatura usual: G, seguida del tomo y la página.

Un amplio comentario al *De rerum* se encuentra en el citado libro de J. M. ORTIZ, *El origen radical de las cosas. Metafísica leibniziana de la creación*.

14. "Or ces Estres ont receu leur nature tant active que passive (c'est à dire, ce qu'ils ont d'inmateriel et de materiel) d'une cause generale et supreme, parce qu'autrement, comme l'auteur le remarque très bien, estant independans les uns des autres, ils ne pourroient jamais produire cet

posibles. Es una afirmación que recorre el entero *corpus* leibniziano; veamos solamente un lugar; tratando del argumento ontológico, Leibniz afirma que la idea de los posibles implica necesariamente la idea de la existencia de un ser que puede producir lo posible. No se trata ciertamente de que la idea de los posibles implique la existencia actual de Dios, porque para que un ser sea posible basta con que lo sea su causa eficiente. Y de esto hay que exceptuar a la causa suprema, que debe existir actualmente; pero esto no es por la razón que el contrincante alude sino por esta otra: nada sería posible si el Ser necesario no existiera[15].

Dios es la fuente no sólo de la existencia sino también de las esencias, en tanto en cuanto éstas son reales, es decir, la fuente de lo que es real en su posibilidad. El entendimiento divino es la región de las verdades eternas, o de las ideas de las que ellas dependen, y sin él no habría nada real en las posibilidades, y no sólo no habría nada existente, sino que nada sería siquiera posible[16]. Leibniz señala un poco más adelante del texto que hemos dado en nota, y después de haber establecido la prerrogativa que posee Dios (o el Ser necesario) de existir necesariamente si su existencia es posible, que "sólo Dios es la unidad primaria o sustancia simple original, de la cual todas las mónadas creadas o derivadas son productos, y en la cual tienen su nacimiento, por así decir en fulguraciones continuas, momento a momento, limitadas por la receptivi-dad del ser creado, uno de cuyos rasgos esenciales es tener límites"[17].

Las citas podrían multiplicarse, por cuanto al considerar los atributos divinos de la unidad, bondad, sabiduría y libertad de Dios, Leibniz con-

Ordre, cette Harmonie, cette Beauté, qu'on remarque dans la nature". *Nuevos ensayos sobre el entendimeinto humano,* G. V. p. 421.

15. "J'accorde que l'idée des possibles suppose necessairement celle (c'est à dire l'idée) de l'existence d'un etre qui puisse produire le possible. Mais l'idée des possibles ne suppose point l'existence meme de cet etre, comme il semble que vous le prenés, Monsieur, en adjoutant: s'il n'y avait point un tel etre, rien ne serait possible. Car il suffit qu'un etre qui puisse produire la chose, soit possible, à fin que le chose soit possible. Generalement parlant, pour qu'un etre soit possible, il suffit que sa cause efficiente soit possible; j'excepte la cause efficiente supreme qui doit exister effectivement. Mais c'est ex alio capite, quel rien ne serait possible si l'etre necessaire n'existait point. C'est parce que la realité des possibles et des verités eternelles doit etre fondée dans quelque chose de reel et d'existant". *Carta a Bourguet*, G. III, p. 572.

16. "Il est vrai aussi, qu' en Dieu est non seulement la source des existences, mais encor celle des essences, en tout que reelles, ou de ce qu'il y a de réel dans la possibilité. C'est parce que l'Entendement de Dieu est la Région des verités eternelles, ou des idées donc elles dependent, et que sans lui il n'y aurait rien de réel dans les possibilités, et non seulement rien d'existant, mais encore rien de possible". G. VI, p. 614.

17. *Ibidem.*

sidera a Dios como Creador o productor del mundo. Recordemos, a título de ejemplo, el parágrafo 196 de la Teodicea, en el que el filósofo de Hannover afirma, tras indicar que Dios es incapaz de obrar sin razón, que "debe concebirse la creación del mejor de los universos posibles, tanto más cuanto que Dios no sólo acuerda crear un universo, sino que resuelve también crear el mejor de todos"[18]. También en la *Teodicea* aparece unida la demostración de la existencia de Dios y la consideración del origen de las cosas por parte del Ser Necesario, al que debe ser denominado como creador; merece la pena transcribir íntegro el parágrafo siete de la primera parte: "Dios es la primera razón de las cosas, porque las que son limitadas, como todo lo que vemos y experimentamos, son contingentes, y nada hay en ellas que haga necesaria su existencia; siendo muy claro que el tiempo, el espacio y la materia, homogéneos y uniformes en sí mismos e indiferentes a todo, podían muy bien recibir cualesquiera otros movimientos y figuras y en un orden distinto. Por consiguiente, es preciso buscar la razón de la existencia del mundo que es el conjunto todo de las cosas contingentes y es necesario buscarla en la sustancia que tenga en sí misma la razón de su propia existencia y que sea por lo mismo necesaria y eterna. Es preciso también que esta causa sea inteligente; porque siendo contingente este mundo que existe, y siendo igualmente posibles una infinidad de otros mundos, y aspirantes también a la existencia, por decirlo así, lo mismo que aquél, es imprescindible que la causa del mundo haya tenido en cuenta o consideración todos estos mundos posibles al determinar uno. Y esta consideración o relación de una sustancia existente respecto a las simples posibilidades, no puede ser otra cosa que el entendimiento en que se dan las ideas de todas ellas, y el determinar la existencia de una, no significa otra cosa que el acto de la voluntad que escoge; y el poder de esta sustancia es el que hace que esa voluntad sea eficaz. El poder se encamina al ser, la sabiduría o el entendimiento a lo verdadero, y la voluntad al bien. Y esta causa inteligente debe ser infinita por todos los conceptos, y absolutamente perfecta en poder, en sabiduría y en bondad, puesto que alcanza a todo lo que es posible. Su entendimiento es el origen de las esencias, y su voluntad es el origen de las existencias. He aquí en pocas palabras la prueba de un Dios único con sus perfecciones, y por su medio el origen de las cosas"[19].

18. *Ensayos de Teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, G. VI, p. 233.

19. G. VI, pp. 106-107.

En consecuencia con los textos anteriores, puede afirmarse que Leibniz en sus escritos más conocidos, aquéllos que —según más de un autor— estarían destinados al público[20], está en líneas generales defendiendo la doctrina clásica acerca del Absoluto y la doctrina metafísica de la creación. Únicamente parece haber una disonancia clara en un aspecto: la elección por Dios del mejor mundo posible, con lo que se iza el problema de la libertad de Dios al crear. En la tradición filosófica Dios no está limitado por nada en su libre voluntad de crear; el hecho de que el Creador posea los atributos de bondad suprema y sabiduría infinita no lleva consigo la creación del mejor mundo posible y ni siquiera la creación misma. Leibniz, por el contrario, piensa que la creación está en cierto modo determinada; esa determinación es la elección de lo mejor. Lo importante en este asunto es que Leibniz considera que no hay verdadera contradicción con la tradición escolástica; está convencido de permanecer fiel al núcleo esencial del concepto cristiano de creación[21]. Tendremos que volver sobre este importante punto más adelante para extraer las consecuencias aquí implicadas; digamos ahora simplemente que Leibniz explica su postura indicando con energía que ni la futurición en sí misma, ni la previsión infalible de Dios, ni la predeterminación de las causas, ni la de los decretos divinos, destruyen la contingencia y la libertad, puesto que el decreto de Dios estriba sólo en la ejecución de la resolución que ha tomado, después de haber comparado los mundos posibles, de elegir el mejor; su omnipotente *fiat* le concede existencia, pero eso no cambia nada en las cosas, que siguen siendo las mismas tal como eran en el estado de posibilidad.

Esa matización leibniziana a la doctrina de la creación, a la que el filósofo de Hannover pretende permanecer fiel, nos conduce de la mano a la consideración de que en la doctrina metafísica subyacente a su afirmación deben existir elementos discordantes de la tradición. Quiere decirse que es el resultado de su peculiar doctrina metafísica respecto a qué es lo que Dios crea y cómo crea Dios, que en el fondo lleva consigo una deter-

20. Cfr. a modo de ejemplo JALABERT, J.: "Création et harmonie préétablie selon Leibniz", en *Studia Leibnitiana*, III/3 (1971) 191.

21. "Le choix divin entre les possibles est determiné par la raison du meilleur, ce qui ne l'empêche pas d'être souverainement libre, car la volonté est d'autant plus libre, qu'elle es davantage reglée par la raison. Sur ce second point, Leibniz s'oppose à Saint Thomas, et d'une manière générale, à la tradition de la philosophie catholique, qui admet l'indifference de la volonté divine. Mais, à ses yeux, la determination n'exclut ni la contingence, ni la liberté. Aussi est-il persuadé de rester fidele à ce qu'il y a d'essentiel dans la notion chrétienne de création". JALABERT, J.: *ibid.*

minada visión de la realidad, antitética con la metafísica de inspiración aristotélica.

Todos los autores[22] son conformes en considerar el breve escrito *De rerum originatione radicali* como el lugar de la obra leibniziana en el que se encuentra magníficamente compendiada la visión que el filósofo de Hannover poseía de la creación; en él puede verse con claridad en algunos puntos, o implícitamente entreverse en otros, la separación consciente de la doctrina clásica de la creación.

El Ser necesario es un ser extramundano, que se configura como la última razón de las cosas, ya que la razón suficiente de la existencia no puede estar, como ya vimos, en una cosa particular ni en el conjunto de todas ellas. No se puede retroceder al infinito en la búsqueda de una razón perfecta del mundo; una razón perfecta del mundo que fuera intramundana no llegaría a explicar por qué existe cierto mundo y por qué este mundo más bien que tal otro. Aunque se suponga la eternidad del mundo, sigue teniendo contenido la pregunta por la razón última ultramundana de las cosas. La razón que aporta Leibniz es definidora de su postura metafísica: "porque en las cosas eternas es necesario tener entendido que, aun faltando una causa, hay una razón, que respecto de las cosas inmutables es la necesidad misma o la esencia"[23]. Por una parte, Leibniz considera que la creación es posible y tacha, citando a Malebranche, de estúpidos y ridículos a los filósofos que niegan la creación porque no conciben que la potencia divina puede hacerlo todo; además si la materia fuese increada, Dios no podría hacer nada sobre ella, pero no puede conocerla si no le da el ser, si no la crea[24]. Por otro lado, es preciso considerar que las razones del mundo están en algo extramundano. Pero en rigor ese no es el problema fundamental; lo que constituye una cuestión a resolver es cómo a partir de las esencias eternas se constituye la existencia actual de las esencias contin-

22. Recojo a continuación algunas apreciaciones ya expuestas en mi artículo "La existencia en Leibniz", publicado en *Thémata*, 9 (1992) 186-188.

23. *De rerum originatione radicali*, G. VII, p. 302.

24. Cfr. el parágrafo 398 de la *Teodicea*, G. VI, p. 353: "Je suis cependant du sentiment du R. P. Malebranche, qu'en general la creation, entendue comme il faut, n'est pas aussi difficile à admettre qu'on purroit penser, et qu'elle est enveloppée en quelque façon dans la notion de la dependance das creatures. Que les philosophes sont stupides et ridicules! (s'ecrie-t-il, Meditat. Chretienn. 9, n. 3). Ils s'imaginent que la creation est impossible, parce qu'ils ne conçoivent pas que la puissance de Dieu soit assés grande pour faire de rien quelque chose... Il adjoute encor fort bien (n. 5): Si la matiere estoit incrée, Dieu ne peut remuer la matiere, ny l'arranger avec sagesse, sans la connoitre. Or Dieu ne peut la connoitre, s'il ne luy donne l'être: il ne peut tirer ses connoissances que de luy même. Rien ne peut agir en luy, ny l'eclairer".

gentes. El texto que se recoge a continuación, perteneciente al *De rerum originatione radicali*, es, a mi modo de ver, uno de los más importantes de toda la producción leibniziana; en él se encuentran casi todos los datos para una explicación de la temática abordada en este trabajo: "Mas para explicar con mayor claridad cómo de las verdades eternas esenciales y metafísicas nacen las verdades temporales, contingentes o físicas, debemos sentar y reconocer que, por lo mismo que existe alguna cosa y no la nada, hay en las cosas posibles, es decir, en la posibilidad misma o en la esencia, una cierta necesidad de existencia, en una palabra, que la esencia tiende por sí misma a la existencia. De aquí se sigue, que todas las cosas posibles, es decir, que expresan la esencia o la realidad posible, tienden con un derecho igual a la existencia, según su cantidad de esencia real, o según el grado de perfección que encierran, porque la perfección no es otra cosa que la cantidad de esencia"[25].

Muchos y variados temas hay aquí coimplicados. Uno de los que resalta más es la prioridad de la esencia sobre la existencia, hasta el punto de que la creación va a consistir precisamente en un traslado de las esencias o posibilidades desde la mente divina a la realidad actual de las cosas del mundo. La creación estriba en que Dios añade la existencia a una esencia posible. El mundo de las esencias o posibles está completamente realizado en el entendimiento divino; para Leibniz las verdades eternas o esencias son increadas; y en orden a comprender la teoría leibniziana es capital reparar en que las esencias eternas son reales, no abstractas[26]; completas en sí mismas, lo único de lo que no tienen capacidad es de desarrollar a partir de sí mismas la existencia, sino que ésta les es otorgada por Dios, quien sobreañade, mediante un acto de creación, la existencia a la esencia. Precisamente Leibniz definirá la existencia como lo sobreañadido a la posibilidad[27].

Pero si la existencia es un *sobreañadido (superadditum*), la esencia precede a la efectividad de lo creado, y la precede además antes de la creación. Fue indicado más arriba que las esencias o posibilidades son *reales*; para Leibniz, como ha puesto de relieve Belaval, todo lo posible es real en

25. *De rerum...*, G. VII, p. 303.

26. "Itaque vel possibilitates in Deo existentes sunt natura prioris modo, ut ars artificis prior est opere. Itaque possibilitates non sunt mente abstractae a mundo constituto, sed potius ex mente prorumpentes in mundum constituendum". LEIBNIZ, *Textes inédits,* publicados por G. Grua, París 1948, p. 396.

27. "Nos autem Existentiam intelligimus aliquid superadditum possibilitati sive Essentiae". *Opuscules et fragmentes inédits de Leibniz*, París 1903, p. 376.

la *regio idearum*[28], precisamente lo contrario a lo que será para Hegel, para quien todo lo real es posible; para Hegel lo real es solamente lo posible, igual que lo posible es sólo lo real; en suma: lo que es real es posible[29].

En Leibniz lo posible es un antecedente de lo real; hay una correspondencia completa entre la realidad posible y la realidad actual; la única diferencia estriba en que la realidad actual ha recibido la existencia, pero ésta no es otra que la pura efectividad. Si fuera algo distinto de la mera *efectividad fáctica*, lo real no correspondería a lo posible: sería otra cosa. Por eso, reiteradamente el filósofo de Hannover explaya su doctrina de que en el fondo la existencia no es otra cosa que una exigencia de la esencia. Es propio de la naturaleza de la esencia o posibilidad *exigir* la existencia. Si no fuera así, si la existencia no fuera otra cosa que una exigencia de la esencia, se seguiría que ella misma tendría una esencia[30].

Leibniz llega a decir que si la definición —en la medida en que cabe una definición— de la existencia no se da en función de esa tendencia, inclinación o exigencia de la esencia, no llegará a entenderse nunca propiamente la *ratio existentiae*[31]; ésta permanecería ininteligible e inexplicable[32]. Tendremos que volver sobre este punto. De momento es conveniente extraer alguna consecuencia respecto a la peculiar noción de esencia leibniziana.

Según Leibniz, todo lo que es finito, y en lo que justamente se diferencia del ser infinito, puede entenderse sin la *referencia al ser*, puesto que, como hemos señalado, la esencia tiene prioridad sobre la existencia, o mejor, la posibilidad es previa, anterior, a la realidad. Repárese en que la esencia no es entendida como potencia de ser, tal como la tradición escolástica la entendió; la esencia no es potencia subjetiva sino objetiva: posi-

28. Cfr. BELAVAL, Y.: *Etudes leibniziennes*, París 1976, pp. 358 ss.

29. Cfr. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, II, 202. La noción hegeliana de posibilidad, en su comparación con la aristotélica, está expuesta con acierto y rigor en ARTOLA, J. M.: "La lectura hegeliana de la filosofía de Aristóteles", en *Anales del Seminario de Metafísica*, 13 (1978) 29-45; cfr. especialmente 36-41.

30. "Si Existentia esset aliud quiddam quam essentiae exigentia, sequeretur ipsam habere quamdam essentiam seu aliquid novum superaddere rebus, de quo rursus quaeri posset, an haec essentia existat, et cur ista potius quam alia". G. VII, p. 195, nota.

31. "Adeo ut natura sit possibilitatis sive esentia exigere existentiam. Nisi id esset ratio existentiae rerum reddi non posset". G. VII, p. 195.

32. Cfr. para otras delimitaciones sobre la noción leibniziana de existencia, mi trabajo ya citado, *La existencia en Leibniz,* pp. 183-196.

bilidad lógica; no puede olvidarse —es preciso insistir siempre en ello— que las esencias para Leibniz son reales también en la región de las ideas. En el fondo de la cuestión está el problema de la identificación de la esencia con la posibilidad, que se venía gestando desde Duns Escoto. La identificación de esencia con potencia objetiva o posibilidad lógica es rigurosa, y conforme a los principios metafísicos subyacentes al giro radical de la filosofía iniciado por Escoto y Ockham; esa doctrina traería como consecuencia una explicación distinta de la creación, que sólo aparentemente tendrá que ver con la clásica-cristiana.

Zubiri ha explicado espléndidamente el concepto de esencia en el racionalismo en general, y el camino por el que la esencia para Leibniz llegará a identificarse con la posibilidad. Señala Zubiri que para el racionalismo la esencia es el concepto objetivo de la razón; "realizar algo es, en efecto, realizar 'algo', esto es, 'hacer' lo concebido. Perros, hombres, encinas, son realizaciones de lo que es ser perro, hombre o encina. El carácter primero de una esencia sería, pues, su 'anterioridad' respecto de la realidad. Y esto es claro tratándose precisamente del origen radical de las cosas, a saber del acto creador divino: Dios crea el mundo según sus ideas"[33]. Esta explicitación zubiriana no es más que la trasposición nítida de los textos leibnizianos que antes han sido aducidos.

Además, la esencia entendida como concepto objetivo es fundamento de la realidad, puesto que ésta es mensurada por aquél; no es el fundamento causal, "pero contiene objetivamente 'lo que' la cosa va a ser si hay alguien que la produzca. Lo objetivamente concebido 'no es' realidad por el mero hecho de ser concebido, pero es algo que 'puede ser' realidad. El orbe de los conceptos y por tanto, de las esencias, sería el orbe de los posibles"[34]. He aquí, un poco más adelante del texto anterior, cómo explica Zubiri la positividad del concepto objetivo y su identificación con la posibilidad: "lo objetivo, sin embargo, como decía Descartes, no es pura nada, sino que es 'algo'. Esto es, 'cosa'; pero una cosa *sui generis*, una 'cosa ideal'. Sería una cosa que a pesar de no tener existencia real tendría una como existencia ideal. Frente a ella, la cosa real sería la realización fáctica de una cosa ideal. Y como capaz de ser convertida en cosa real, la cosa ideal puede llamarse también 'cosa posible'. La existencia sería algo que se 'añade' a la cosa previa que es la esencia como cosa ideal; realizar

33. ZUBIRI, X.: *Sobre la esencia,* Madrid 1962, pp. 59-60.
34. Id., pp. 60-61.

sería conferir la existencia a una cosa ideal. El ser fundamental sería la esencia, y en ella habría de apoyarse inexorablemente la existencia”[35].

Repárese en que entender la esencia como posibilidad no es comprenderla como potencia que está en orden al ser, sino como potencia lógica u objetiva. La esencia leibniziana es posibilidad interna de lo real; pero lo que define a la posibilidad es la no contradictoriedad entre las notas del sujeto; por tanto, es posible lo que no es contradictorio, o, para decirlo con toda propiedad, lo que no implica contradicción: “Possibilia sunt, quae non implicant contradictionem. Actualia nihil aliud sunt, quam possibilium (omnibus comparatis) optima”[36].

Todo debe presumirse posible hasta que no se demuestre su imposibilidad, la cual viene fijada por la autocontradictoriedad. Recordemos que esa es precisamente la base para Leibniz en orden a demostrar la existencia de Dios mediante el argumento ontológico perfeccionado, si bien la sola presunción de la posibilidad no basta para dicha demostración; precisamente porque es necesario mantener la presunción de la posibilidad hasta que no se pruebe la imposibilidad, el argumento ontológico no es un paralogismo, como pensó Tomás de Aquino, sino una demostración que es preciso perfeccionar para hacerla matemáticamente evidente; Descartes hizo bien en reestablecer dicha prueba, pero hay que mejorar la formulación cartesiana; lo que en el fondo trata de hacer el argumento ontológico es probar que la idea del Ser más grande es posible, es decir, que no implica ninguna contradicción[37].

Quien niegue la posibilidad es el que tiene que hacer la prueba de lo que niega, puesto que todo debe ser juzgado posible hasta que se pruebe lo contrario. Esto es lo que llamamos antes la presunción de la posibilidad[38].

35. Id., pp. 61-62.

36. LEIBNIZ, *Lettre à Jean Bernouilli* , 21-II-1699, en *Math. Schr.* III, 574.

37. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, G. V, pp. 418-419: “Les Scolastiques, sans excepter même leur Docteur Angelique, ont meprisé cet argument, et l’on fait passer pour un paralogisme; en quoy ils ont en grand tort, et M. des Cartes qui avoit etudié assés longtemps la Philosophie Scolastique au College des Jesuites de la Fleche, a eu grande raison de la retablir. Ce n’est pas un paralogisme, mais c’est une demonstration parfaite, qui suppose quelque chose qu’il fallait encor prouver, pour le rendre d’une evidence Mathematique; c’est qu’on suppose tacitement que cette idée de l’Estre tout grand ou tout parfait, est possible et n’implique point de contradiction”.

38. Leibniz en *Carta a Jaquelot*, G. III, p. 444 escribe: “Car tout estre doit estre jugé possible, donec probetur contrarium, jusqu’à ce qu’on appele presomtion, qui est bien plus incomparablement qu’un simple supposition, puisque la pluspart des suppositions ne doivent etre admises qu’on ne les prouve mais tout ce qui a la presomption pour soy doit passer pour vray jusqu’à ce qu’on le refute”.

Hay siempre una presunción del lado de la posibilidad; pero esa presunción no procede, como sucede en Descartes, de la claridad y distinción. En Leibniz es precisamente al revés: la posibilidad funda la claridad y distinción, pues hay muchas cosas claras y distintas que son imposibles; por ejemplo, un círculo infinito es claro y distinto para nuestro entendimiento, pero no es posible; no se trata aquí de una auténtica idea, sino de una falsa concepción de nuestra espíritu: no hay idea más que de lo posible[39]. De ahí que en una carta a Bourguet señale Leibniz que "j'appelle possible tout ce qui est parfaitement concevable, et qui a par conséquent une essence, une idée: sans considerer, si le rest des choses lui permet de devenir existant".

Toda esencia es un posible, y viceversa, todo posible es una esencia; con lo cual se advierte con facilidad que lo que no es posible no puede llegar a la existencia, pero no porque alguien no pueda realizarla sino más bien porque lo que es 'realizado' es siempre una esencia, y lo imposible no tiene esencia ni puede tenerla. ¿Qué significa que algo sea posible cuando éste es definido por la incontradictoriedad?[40]. La posibilidad puede establecerse únicamente por vía negativa, es decir, mostrando la no imposibilidad. Por tanto, es posible lo que no se ha podido demostrar como imposible[41].

La esencia o posibilidad para Leibniz se constituye como el elemento primordial de la metafísica, como hemos señalado. Y esto tiene su importancia en la concepción del Absoluto y en el problema de la creación. Zubiri, después de explicar, según más atrás vimos, cómo para el racionalismo leibniziano la esencia consiste en ser el concepto objetivo de la razón, se pregunta por la grave razón que ha conducido a Leibniz —y al racionalismo en general, aunque sea éste un tema que aquí no podemos abordar— a esa identificación de la esencia con el concepto objetivo. La razón de fondo estriba en que el problema hay que unirlo a la creación de

39. Cfr. JALABERT, J.: *Le Dieu de Leibniz*, París 1960, p. 80. Véanse allí las referencias a los textos leibnizianos.

40. Ya aludimos antes a un texto leibniziano sobre este asunto. Véanse, además, estos otros: "Pour appeller quelque chose possible, ce n'est assez qu'on en puisse former une notion, quand elle ne seroit que dans l'entendement divin, qui est pour ainsi dire le pays des realités possibles. Ainsi en parlant des possibles, je me contente qu'on en puisse former des propositions veritables, comme l'on peut juger, par exemple, qu'un quarré parfait n'implique point de contradiction, quand mêmes il n'y auroit point de quarré parfait au monde". *Carta a Arnauld,* G. II, p. 55. Cfr. *Meditationes de definitione, veritate et ideis,* G. IV, pp. 422 ss.

41. Cfr. JALABERT, J.: o.c., p. 81. Para la doctrina general de la posibilidad leibniziana sigue siendo válido todavía el trabajo de G. FUNKE, *Der Möglichkeitsbegriff in Leibnizens System*, Bonn 1938.

las cosas: "Es que junto al tema de la conceptualización abstractiva de la cosa real, aparece el tema de la originación radical de las cosas, que diría Leibniz: el tema de la causación divina. El origen causal de las cosas lleva en el racionalismo a una identificación de la esencia con el concepto objetivo, que es en el fondo una cuasidentificación de la lógica y de la metafísica. Y la razón es evidente: es que Dios, la causa primera, es también una inteligencia. Como tal, para producir las cosas, Dios sabe 'lo que va' a producir. Por tanto, regula su causalidad por sus Ideas, con lo cual son éstas anteriores a las cosas; y como en ellas está representado objetivamente el 'lo que' las cosas van a ser realmente, resulta que el término objetivo de estas Ideas no sólo es anterior a las cosas, sino que constituye la pura esencia de la realidad; esencia pura porque carece de existencia real"[42].

Hemos advertido más atrás, al aludir al estatuto ontológico propio de las esencias o posibilidades, que Dios produce la existencia de las cosas, pero no su posibilidad, pues las posibilidades o ideas de las cosas, aunque no son Dios, coinciden con Dios, teniendo su *topos* metafísico en el entendimiento divino. Dios crea las cosas, produce existencias reales sabiendo sus esencias; en el fondo lo que Dios realiza es un traslado de las esencias desde su mente divina, en donde eran posibles de existir, hasta la realidad de las cosas actuales. *Quod existere potest* deviene *ens in actu*. ¿Cómo es ello posible?

Aquí se introduce otro fundamental presupuesto metafísico de la filosofía leibniziana, que incide directamente en el problema de la creación. Nos referimos al principio de razón suficiente, verdadero motor de la metafísica del filósofo de Hannover. En los *Principios de la naturaleza y de la gracia, fundados en la razón*, alude a él de un modo un tanto impreciso con las siguientes palabras: "Hasta aquí hemos hablado como simples físicos; ahora debemos elevarnos a la metafísica, sirviéndonos del gran principio, por lo general poco empleado, que dice que nada se hace sin una razón suficiente, es decir, que nada ocurre sin que sea posible, a quien tuviera suficiente conocimiento de las cosas, dar una razón suficiente para determinar por qué éstas son así y no de otra manera. Una vez sentado este principio, el primer asunto que tenemos derecho a plantear será: ¿por qué existe algo más bien que nada? Pues la *nada* es más simple y fácil que el *algo*. Además, suponiendo que algunas cosas deban existir, hay que poder

42. ZUBIRI, X.: o.c., p. 63.

dar razón de por qué deben existir así y no de otra manera”[43]. Dos temas hay aquí imbricados. Versa el primero sobre el motivo o razón por el cual existe algo; el segundo, por qué este algo con preferencia a otro.

El primero de ellos está, como fácilmente puede verse, relacionado con el origen radical de las cosas. Y no por muy conocido, debe pasarse por alto que el planteamiento del problema está en Leibniz relacionado con la cuestión de por qué el ente y no más bien la nada, planteamiento que es, en su literalidad, una anticipación de las conocidas fórmulas de Schelling y Heidegger, con una diferencia además favorable, a mi juicio, a Leibniz: que la resolución del problema planteado por la pregunta tiene un sentido metafísico más neto que en los otros dos grandes filósofos.

Además de explicar sucintamente la sorprendente —a primera vista— afirmación de Leibniz de que la nada es más simple y fácil que toda otra cosa, en el sentido precisamente de que la nada es la ausencia absoluta de toda razón, Cerezo ha explicado el fondo subyacente al texto citado de Leibniz de la siguiente manera: “la ‘razón de ser’ del ente alcanza así los dos momentos expresamente tematizados en la pregunta de Leibniz: su posibilidad o esencia, y su actualidad. Ahora bien, la misma formulación de la pregunta metafísica deja trasparecer el horizonte racionalista de su solución. La pregunta por qué es el ente, está dirigida al ente, y por consiguiente, debe buscar en lo que cada cosa es, la razón de su ser. La pregunta por la *ratio sufficiens* busca, pues, en el ente, al que pregunta, su propio e intrínseco fundamento. Y esto sólo puede venir de ‘aquello que en sí’ el ente es; su noción esencial como fundamento de su actualidad. El prevalecimiento del ente frente a la nada se rige y mide desde su esencia, con lo cual ya desde el principio se construye la realidad (*ens in actu*), desde la posibilidad (*quod existere potest*). ‘Lo que puede existir’ es aquello que ejecuta su poder frente a la nada *para ser actual*”[44].

En un texto del *De rerum originatione radicali* expone Leibniz su doctrina sobre la necesidad de que tanto en las esencias eternas como en

43. *Principes de la nature et de la grace, fondés en raison,* G. VI, p. 602. No comprendo cómo en su exposición del principio de razón suficiente, B. RUSSELL puede calificar de vaga y confusa esa formulación. Cfr. RUSSELL, B.: *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz,* Buenos Aires 1977, c. III: las proposiciones contingentes y el principio de razón suficiente. Contra las opiniones de Russell se ha levantado enérgicamente G. H. R. PARKINSON, *Logic and reality in Leibniz’s metaphysics,* Oxford 1965. Sobre ese principio cfr. SAAME, O.: *El principio de razón en Leibniz,* Barcelona, 1987, y NICOLAS, J.A.: *Razón, verdad y libertad en G.W. Leibniz,* Granada, 1993.

44. CEREZO, P.: “El fundamento de la metafísica en Leibniz”, en *Anales del Seminario de Metafísica,* (1966) 92-93.

las esencias de las cosas mutables de este mundo, siempre hay una razón, incluso aunque no exista una causa. La diferencia entre unas y otras radica en que la razón suficiente de las cosas inmutables y eternas es su misma necesidad, es decir, su misma esencia, y la de las cosas mutables y contingentes es una razón no necesaria sino inclinante[45]. La *ratio sufficiens* de las cosas existentes no estriba en la serie de las causas, como se pone de manifiesto, entre otros lugares, cuando Leibniz dice estar de acuerdo con Spinoza quien, como es sabido, señala en la Ética[46] que siempre hay una causa o razón de la existencia o inexistencia de algo: "Esta es una observación correcta que coincide con mi propia afirmación, según la cual nada existe sin que pueda darse una razón suficiente de su existencia, cosa que, según puede demostrarse fácilmente, no reside en la serie de las causas"[47]. Ciertamente el posible llega a la existencia como consecuencia del decreto creador que lo coloca en el mundo contingente actual, pero su *ratio sufficiens* está en la esencia también cuando ha llegado a la existencia. "En filosofía es preciso intentar dar razón, haciendo conocer de qué manera se ejecutan las cosas por la sabiduría divina, conforme a la noción del sujeto de que se trate"[48]. La explicación del ente, pues, se hace siempre desde la esencia. Aunque éste será un tema sobre el que no podemos entrar aquí ahora, la filosofía leibniziana se configura claramente como una forma paradigmática de esencialismo, que culminaría en Hegel, y no en vano la confrontación —exponiendo semejanzas y diferencias— entre las doctrinas de la esencia de Leibniz y Hegel es el objeto del trabajo de Belaval, uno de los mejores conocedores del pensamiento leibniziano, al que, para una ampliación de este tema remitimos[49].

45. "Licet ergo mundum aeternum fingeres, cum tamen nihil ponas nisi statum successionem, nec in quolibet eorum rationem sufficientem reperias, imo nec quotcumque assumtis vel minimum proficias ad reddendam rationem, patet alibi rationem quaerendam esse. In aeternis enim, etsi nulla causa esset, tamen ratio intelligi debet, quae in persistentibus est ipsa neccesitas seu essentia, in serie vero mutabilium, si haec aeterna a priore vero mutabilium, si haec aeterna a priore fingeretur, foret ipsa praevalenti inclinationeum ut mox intelligatur, ubi rationes scilicet non neccessitant (absoluta seu metaphysica neccessitate ut contrarium implicat), sed inclinant" G. VII, p. 302.

46. Cfr. SPINOZA, B.: *Etica*, I, 11, 2ª dem.

47. *Communicata ex litteris D. Schulleri*, nota 23: G. I, p. 138.

48. *Systeme nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'ame et le corps,* G. IV, pp. 4838-484. El artículo citado de P. Cerezo me ha hecho reparar en ese importante texto.

49. BELAVAL, Y.: "La doctrine de l'essence chez Hegel et chez Leibniz", *en Etudes leibniziennes*, ya citado, pp. 264-378.

Lo anteriormente señalado es un rasgo configurador de la metafísica de Leibniz. Aquí sin embargo, tenemos planteado el problema en la búsqueda de la razón suficiente de la creación. No conviene olvidar que el principio de la razón suficiente abarca tanto a los seres posibles como a los actuales, e incluso el mismo Dios está a él sujeto. Cuando Dios proporciona el decreto creador ha tenido una *razón* para decidir[50]. Lo cual plantea el problema de la libertad divina en la creación, que Leibniz pretendía resolver, teniendo en cuenta los presupuestos hasta ahora señalados, con la precisa advertencia de que aunque el principio de razón es válido en todo mundo posible y en el mundo actual (siempre hay una razón de la existencia o no existencia de algo, siempre hay una razón de los posibles que llegan a la existencia, y hay una razón de porqué unos posibles alcanzan la existencia y otros no), existen razones suficientes actuales y posibles. Esto puede explicarse del siguiente modo[51]: el principio de razón es universalmente válido por cuanto siempre hay un designio: Dios, puesto que es libre, podía haber creado otro mundo, pero siempre tendría un designio sobre éste que ha creado y sobre cualquier otro sobre el que hubiera incidido su decreto creador.

Este principio vale, pues, para todo el mundo posible. ¿Cómo vale entonces para el mundo actual, sin coartar la libertad de Dios, al crear este mundo? Porque, dice Leibniz, el principio de razón suficiente aplicado a los seres actuales tiene una delimitación; en primer lugar, está estrechamente relacionado con el principio de contradicción (que es el principio universalmente aplicable a las verdades de hecho), y además está siempre dirigido por el principio de lo mejor. Así en la *Monadología* escribe: “En Dios hay el poder, que es el origen de todo; después el conocimiento, que contiene el pormenor de las ideas, y, por último, la voluntad, que lleva a cabo los cambios o producciones según el principio de lo mejor”[52]. El filósofo de Hannover pretende con ello que las existencias actuales, por proceder de la voluntad divina, son determinaciones producto del designio creador de Dios, que tiene como fundamento el principio de lo mejor, pero determinaciones no contradictorias con una finalidad volun-

50. “Rien n’arrive sans qu’il y ait une raison suffisante pour cela, ce qui suit que Dieu meme ne sauroit choisir sans qu’il y ait une raison de son choix”. *Carta a la princesa de Gales*, G. VII, p. 379.

51. Recojo a continuación parcialmente lo que ya escribí en el epígrafe *Relevancia especulativa en teodicea de lo meramente posible*, pp. 354 y ss., de mi artículo “Lo meramente posible”, en *Anuario Filosófico*, 27(1994).

52. G. VI, p. 515.

taria[53]. Repárese en que, para Leibniz, el poder divino y la divina voluntad no entran en contradicción por el hecho de que Dios cree determinadamente siguiendo el principio de lo mejor.

Según Leibniz, Dios *puede* todo y sólo *quiere* lo mejor: Es preciso distinguir entre la voluntad y el poder divinos[54]; por eso enérgicamente señalará contra Clarke que del hecho de que Dios elija lo mejor de todo, no puede extraerse la conclusión de que lo que no elige no sea posible, puesto que se trata en ese caso de una patente confusión: se entremezclan sin fundamento la potencia divina y su voluntad; se mezclan también las esencias y las existencias y la necesidad metafísica con la necesidad moral. Esa confusión se deshace advirtiendo que lo necesario lo es por su esencia, y lo contingente existente es precisamente existente por el principio de lo mejor, que es una razón suficiente de las cosas[55]. No hay arbitrariedad en la voluntad divina, puesto que tampoco el Ser Necesario hace nada sin razón, y su elección está dirigida por el principio de lo mejor.

Es preciso insistir en la explanación de este punto para exponer claramente de manifiesto el pensamiento leibniziano sobre la no contradictoriedad entre la voluntad divina, determinada por el principio de lo mejor, y que esa misma voluntad debe decirse libre. Veamos un texto en el que el filósofo de Hannover establece su visión conclusiva sobre el tema: “Se ve al mismo tiempo y claramente cómo el autor del mundo es libre, por más que lo haga todo con determinación, porque obra conforme a un principio de sabiduría o de perfección. Porque efectivamente la indiferencia nace de la ignorancia, y cuánto más sabio se es, tanto más uno se resuelve y determina por el más alto grado de perfección”[56].

Como puede verse hay dos puntos capitales a respetar: 1) Dios es libre; 2) Dios obra siempre movido por una razón. La única manera de obviar la contradicción que *prima facie* parece advertirse es considerar que la libertad no estriba en obrar sin razón. Precisamente por eso Dios es libre, porque obra eligiendo con una razón, a saber, siguiendo el principio de lo mejor; cuando no se podría decir que Dios es libre es cuando se dijera que Dios hubierra podido dar su decreto creador sobre un mundo

53. Cfr. a este respecto, Moreau, J.: *L’univers leibnizien*, París 1965, pp. 230 ss.

54. “Distinguendum enim inter ea, quae Deus potest et quae vult: potest omnia, vult optima”; *Math. Schr.* III, 574. Cfr. igualmente del *Quinto escrito contra Clarke*, G. VII, p. 408, el nº 73: “Dieu peut faire tout ce qui est possible, mais il ne veut faire que le Meilleur”.

55. Cfr. G. VII, p. 390.

56. *De rerum originatione radicali*, G. VII, p. 304.

posible que no fuera el mejor de los mundos posibles, porque entonces hubiera obrado sin razón. Por eso se decía en el texto del *De rerum originatione* citado poco ha, que la libertad no estriba en la indeterminación de la elección, sino más bien en la plena determinación racional[57]. Para crear, Dios únicamente podría haber elegido el mejor de los mundos posibles, lo cual lleva consigo, según Leibniz, una necesidad no metafísica, sino moral.

Recuérdese a este respecto la doctrina leibniziana de los diversos tipos de necesidad. Es preciso —afirma— distinguir entre la necesidad absoluta y la hipotética; además está la necesidad que acontece porque lo opuesto implica contradicción (necesidad que se denomina lógica, metafísica o matemática) y la necesidad moral, que es aquella mediante la cual un ser sabio elige lo mejor[58]. De suyo el mundo actual podía haberse hecho de modo diferente, puesto que hay una infinidad de posibles; Dios eligió el que consideró más apropiado, es decir, el mejor de los posibles, pero una vez que ha elegido, es preciso admitir que todo está comprendido en su noción, y que nada puede cambiar, puesto que Dios ha previsto y ordenado todas las cosas[59]. Pero ni esta presciencia ni esa preordenación derogan la libertad, puesto que si bien ahora todos los sucesos del universo son ciertos respecto a Dios, sin embargo no puede deducirse de ahí que la conexión sea necesaria. El hecho de que todo esté preordenado de antemano no lleva consigo que todo sea contingente, puesto que lo contingente se mide por el principio de razón, y así Leibniz llega a decir que el hombre hará siempre, libremente, lo que parezca mejor. Algo parecido a lo que sucede en Dios, para quien obrar, guiado por el principio de lo mejor, es la más perfecta libertad.

Con lo anteriormente expuesto hemos pasado de la explicación leibniziana de la libertad de Dios en la creación a la consideración de que debe obviarse el determinismo metafísico, puesto que a pesar de la presciencia

57. Cfr. MOREAU, J.: "Introduction à la metaphysique leibnizienne", en *Studia Leibnitiana*, VI (1974) 248-261.

58. Cfr. G. VII, p. 389, nº 4; véase también G. VII, p. 302.

59. "Car tout l'univers pouvoit estre fait autrement; le temps, l'espace et la matiere estant absolument indifferens aux mouvements et aux figures, et Dieu a choisi parmy une infinité de possibles ce qu'il jugeoit les plus convenable. Mais dès qu'il a choisi, il faut avouer que tout est compris dans son choix et que rien ne sauroit estre changé puisqu'il a tous preveu et reglé une *fois* par toutes, luy qui ne pouroit regler les choses par lambeaux et à baston rompu". *Carta a Coste*, G. III p. 400.

y preordenación divinas, puede y hay de hecho, según el filósofo de Hannover, acciones libres.

Leibniz se plantea y pretende resolver la última aserción señalada en diversos lugares de su producción filosófica. Quizá el *locus* por antonomasia en el que se encuentra explicitado este tema sea el nº 13 del *Discurso de Metafísica*. Allí, como consecuencia de la doctrina enunciada en los números anteriores, afirma que la noción de una sustancia individual encierra de una vez para siempre todo lo que le puede suceder, y atendiendo a su noción puede verse en ella todo lo que es posible enunciar con verdad de aquélla, del mismo modo como podemos ver en la naturaleza del círculo todas las propiedades que de su naturaleza pueden deducirse[60]. Pero si ello es así, la fatalidad más estricta recaería sobre todos los sucesos particulares. Leibniz, como es sabido, lucha denodadamente por evitar el necesitarismo spinozista, por cuanto éste arranca de raíz, por una parte, todo finalismo en la naturaleza, y por otra la misma esencia de Dios es desvirtuada al desaparecer de ella los atributos de voluntad y libertad, misericordia y justicia[61].

Es preciso, por tanto, mantener la diferencia entre una necesidad metafísica y una necesidad moral. Leibniz acude a un ejemplo para exponer su doctrina, ejemplo que, por cierto, será el mismo que utilice el Kant precrítico para hacer ver la posibilidad de Dios; me refiero al ejemplo de Julio César dictador, que pasaría el Rubicón destruyendo la libertad de los romanos. En la noción de Julio César están verdaderamente contenidos todos esos predicados, a saber, que sería dictador, que pasaría el Rubicón, que liquidaría la libertad del pueblo romano, que vencería en Farsalia, etc. Ello es así porque "es propio de la naturaleza de la noción perfecta de un sujeto comprenderlo todo, para que de este modo el predicado esté incluido en ella *ut possit inesse subiecto*"[62]. De esa noción de César se sigue necesariamente que pase el Rubicón, etc. Pero existe una necesidad metafísica, puesto que César como posible podía no haber pasado el Rubicón; era posible la existencia de un Julio César que no se hubiese convertido en dictador. Es decir, el hecho de que el Julio César existente hiciera todo lo que hizo es necesario, puesto que es algo que se deriva de su esencia. Pero lo que no es necesario es que llegase a la existencia el César que pasó el

60. Cfr. *Discurso de Metafísica*, nº 13, G. IV, p. 436.

61. Cfr. a este respecto, G. GRUA, *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz*, París 1953.

62. *Discurso de Metafísica*, ibid.

Rubicón, pues además del históricamente realizado, habría otros César posibles que hubieran podido llegar a la existencia. Ahora bien, una vez que Dios proporcionó su decreto creador haciendo existir al César histórico, es necesario que éste pasase el Rubicón, destruyendo la libertad de los romanos y ganase la batalla de Farsalia. Pero se trata aquí, dice Leibniz, de una necesidad derivada correspondiente a la elección de Dios, que *podía* haber creado otro César; la elección divina no es necesaria, sino libre y por eso adecuada a hacer siempre lo mejor. Por eso fue dicho antes que el hombre incluso hará siempre, libremente, lo que parezca mejor. Ortega ha resumido esta doctrina leibniziana en los siguientes términos: "Dios *pudo* no crear o crear otro mundo distinto del efectivo. Esto implica que tiene a la vista una pluralidad de mundos posibles... El principio de lo contingente es, a su vez, contingente: es una elección que Dios ejercita entre los posibles. Esta elección no es sin razón, pero esta razón operante sobre su entendimiento —una razón lógica, metafísica— sino una razón de otro género que brota de su bondad: es la voluntad de lo mejor. Ella fulmina el decreto creador, principio causal de lo contingente. Lo contingente es consecuencia 'necesaria' de la bondad divina. Su necesidad, según Leibniz, es, pues, una 'necesidad contingente' o moral. No hará falta subrayar hasta qué punto es problemático tan paradójico concepto"[63].

Paradójico ciertamente, pero Leibniz lo necesitaba para, prosiguiendo sus presupuestos metafísicos, rebatir el necesitarismo de Spinoza. Pues ¿qué ocurriría si únicamente existiera un determinado ser posible, es decir, si imperase el principio spinozista de que todo posible existe? Según Leibniz, si todos los posibles existieran, en el fondo no habría ninguna razón para la existencia, con lo que únicamente quedaría la sola posibilidad; pero, de ahí se siguen muchos absurdos[64]. Hasta tal punto es así que Leibniz llega a argumentar diciendo que sostener que todo posible existe sería arruinar la Providencia.

63. ORTEGA Y GASSET, K.: *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva. Apéndice I: Del optimismo en Leibniz*, en Obras completas, t. VIII, 2ª edic., Madrid 1965, pp. 348-349. Cfr. también a este respecto SALAS, J. de, *El conocimiento del mundo externo y el problema crítico en Leibniz y Hume*, Granada 1977, pp. 118 ss.

64. "De vacuo Formarum non inutilis dissertario, ut ostendatur non omnia possibilis per se existere posse cum caeteris, alioqui multa absurda... Si omnia possibilia existerent, nulla opus esset existendi ratione, et sufficeret sola possibilitas". COUTURAT, L.: *Opuscules et fragments inédits*, p. 530. He tomado la referencia de *La Logique de Leibniz* del propio COURURAT, Hildesheim 1961, p. 219, nota 2.

Únicamente llegan a la existencia los posibles que son composibles. Si antes fue indicada la razón por la cual existe algo más bien que nada, en el sentido de que hay una razón para ello, a saber, que la existencia es preferible a la no existencia, debe ahora intentarse dar una respuesta coherente al hecho de por qué existe una serie indeterminada de posibles y otros no. Es decir, habiendo una infinidad de universos posibles, y sólo pudiendo existir uno, tiene que haber una razón suficiente para la elección que Dios hace al crear, una razón que haga que Dios opte por un mundo en vez de por otro[65]. Ya hemos señalado que esa razón es lo que Leibniz llama el principio de conveniencia o de lo mejor: Dios 'se obliga' a escoger el mejor de los mundos posibles. Ahora bien, la pregunta fundamental subsiguiente es: ¿por qué un posible es mejor que otro?

La respuesta del filósofo de Hannover está en estrecha relación con su doctrina de la esencia o posibilidad, expuesta más atrás. En la *Monadología* advierte que todas las cosas posibles tienen derecho a aspirar a la existencia *en la medida de su perfección*. El pasaje más claro de todos a este respecto es el siguiente que corresponde al *De rerum originatione radicali*, que ya más atrás citamos: "Hay en las cosas posibles, es decir, en la posibilidad misma o en la esencia, una cierta necesidad de existencia, y por decirlo así una aspiración a la existencia, en una palabra, que la esencia tiende por sí misma a la existencia. De aquí se sigue, que todas las cosas posibles, es decir, que expresan la esencia o realidad posibles, tienden con un derecho igual a la existencia, según su cantidad de esencia real, o según el grado de perfección que encierran; porque la perfección no es otra cosa que la cantidad de esencia"[66]. En proporción a la perfección, que no es otra cosa que su grado de realidad, es decir, su esencia. Con lo cual se pone de manifiesto que lo que impide llegar a la existencia a los posibles que nunca llegarán es su imperfección, su limitación. No conviene pasar por alto la siguiente afirmación de Leibniz, recogida en el nº 42 de la *Monadología*[67]: las criaturas derivan sus perfecciones del influjo divino, y las imperfecciones de la propia naturaleza; la perfección viene definida por la cantidad de realidad positiva que a cada cosa compete. Bien entendido

65. Cfr. *Monadología*, nº 53 y 54. G. VII, pp. 515-616.
66. *De rerum originatione radicali*, G. VII, p. 303.
67. G. VI, p. 613.

que todo posible exige la existencia, *existiturire*[68], está, como traduce Ortega en el trabajo citado, en futuro de existir.

Omne possibile exigit existere. A primera vista no es sencillo entender cómo un mundo o cosa posible, en cuanto tal, es decir, como posible, puede tener algún tipo de existencia... actual, pues el tenor de las afirmaciones leibnizianas nos impide considerar que la exigencia de la que está hablando sea una exigencia simplemente posible[69]. No es fácil comprender dicha *exigencia.* A lo más que puede llegarse es a considerar la explicación que Leibniz proporciona, aunque esa explicación no sea ciertamente muy plausible. Recurre, como es sabido, a la consideración de la lucha por la existencia de todos los mundos posibles, que ciertamente no se debería tomar más que como una metáfora, que explicase la elección divina cuando Dios proporciona el decreto creador.

En los desarrollos y explanacion de su teoría, Leibniz incurre, a mi juicio, en incoherencias, cuando lleva su postura al extremo; así, en ocasiones, no se sabe si ese combate de los posibles es anterior o posterior a la resolución divina de crear algo; las dos opiniones contrarias han sido sostenidas por diferentes intérpretes de nuestro autor; asimismo, no se ve bien qué pueda significar una lucha de posibles, en la que triunfarán aquellos que tienen más realidad o perfección, cuando en otros lugares se afirma que en el fondo no se trata más que de un conflicto de razones en el seno del entendimiento divino, que forzosamente tiene que elegir lo mejor. No es suficiente con señalar que Dios elige un mundo determinado, precisamente porque es el que está más repleto de esencialidad y el más conveniente con la armonía universal[70]; no basta con señalar que las verdades eternas, esencias o posibles, que tienen su sede en el entendimiento divino, no son creadas por Dios, es decir, son independientes de la voluntad divina (contra Descartes), puesto que ellas son *expresión* de la necesidad por la que Dios existe, pero no son necesarias con la necesidad absoluta con la que Dios existe. No es suficiente, porque siempre podemos seguir preguntando: ¿por qué elige crear ese mundo determinado? A lo cual, como ya

68. "Sed quae causa facit ut aliquid existat, seu ut possibilitas exigat existentiam, facit etiam ut omne possibile habeat conatum ad Existentiam, cum ratio restrictionis ad certa possibilia in universali reperiri non possit. Itaque dici potest Omne possibile *Existiturire*".

69. Cfr. Hostler, H.: "Some remarks on 'omne possibile exigit existere'", en *Studia Leibnitiana*, V (1973) 281-285.

70. Cfr. Wren, Th. E.: "Leibniz's Theory of essences: Some problems concerning their ontological status and their Relation to God and the Universal harmony", en *Studia Leibnitiana*, IV (1972) 181-195.

sabemos, Leibniz respondería que lo que Dios quiere es elegir lo más perfecto. Pero, ¿por qué quiere elegir lo más perfecto? A esto el filósofo de Hannover no puede dar ya ninguna razón fuera de ésta: *quia voluit*. No hay *razones* para explicar por qué en último término Dios tiene que elegir lo más perfecto; hay, simplemente que reconocer que el primer acto de la voluntad divina es elegir lo más perfecto[71].

No puede darse razón de la voluntad divina al crear; la creación del mundo es absolutamente libre. Pero tampoco puede limitarse la libertad de Dios al crear, señalando que la bondad y sabiduría divinas exigen que el mundo creado sea el mejor de los posibles. En esa consideración de la libertad divina para crear se encuentra una limitación de la voluntad libre de Dios. La absoluta libertad de Dios al crear alcanza no sólo al ejercicio sino también a la especificación. Dios podría haber creado otro mundo distinto de éste, más perfecto o imperfecto que el actualmente existente.

La doctrina leibniziana sobre la creación, independientemente de las posibles o reales incoherencias en que incurra a la hora de explanarla, es consecuencia de los presupuestos metafísicos subyacentes[72]. Especialmente relevante es su doctrina de la esencia aplicada a la creación; cuando la esencia no se concibe ya como potencia de ser sino como posibilidad lógica, la creación consiste en una traslación de las posibilidades desde la mente divina al mundo actual; en ello no juega ya papel alguno el ser, que ha quedado volatilizado, o mejor, ha decaido de su valor primigenio y fundamental, reducido a la existencia fáctica. En el sistema leibniziano toda la relevancia metafísica recae sobre la esencia; así se comprende que el racionalismo leibniziano hable de posibles o de esencias sin referencia al ser e incluso, como hemos señalado, que Dios esté sometido a escoger lo mejor. En una metafísica del ser, en cambio, esto no tiene sentido, no sólo porque la libertad de Dios no puede ser limitada por nada, sino porque se entiende siempre la esencia como algo ineluctablemente referido al ser, y además no es la esencia sino el ser el término *propio* de la acción divina creadora. Lo creado ciertamente es el todo, pero la creación tiene como objeto primario la *influentiam essendi*, y por medio del ser, la cosa (esencia) creada: Dios dando el ser produce aquello que recibe el ser. Es

71. "Deus cur perfectissimum eligat nulla potest reddi ratio, quam quia vult, seu quia haec est prima voluntas divina perfectissima eligere". G. GRUA, *Fragments*..., cit., I, 301. Para todo este tema, cfr. la excelente exposición que hace ORTIZ, J.M.: *El origen radical de las cosas*, cit., pp. 194-223.

72. Recojo a continuación lo expuesto en mi trabajo *Lo meramente posible*, ya citado, pp. 361-362. Véanse allí algunas ampliaciones de esas ideas.

preciso distinguir con todo cuidado —ha advertido Gilson— entre la posibilidad esencial y la posibilidad existencial; ahora bien, la segunda no es alcanzable a través de la primera, sino viveversa. "Muchos metafísicos parecen imaginarse que una esencia no puede existir mientras no haya recibido todas sus determinaciones, y que, tan pronto como las haya recibido, tiene que irrumpir en la existencia, o al menos, recibirla. Pues bien, un doble error es responsable de tal ilusión. El primero es el de no ver que estar plenamente completa en el orden de la esencialidad no le acerca a una esencia ni un palmo a la existencia actual. Una posibilidad completamente perfecta sigue siendo todavía una pura posibilidad. El segundo error es olvidar que la esencia de un ente posible incluye necesariamente la existencia posible sólo a través de la cual puede éste lograr su determinación esencial. Lo repito, la posibilidad esencial no es razón suficiente de la posibilidad existencial, y, puesto que su esencia es lo que un ente va a llegar a ser, si existe, la existencia misma entra necesariamente en el cálculo de su posibilidad esencial. Y así, Julio César no cruza el Rubicón porque ello esté eternamente incluido en su esencia; ello está eternamente incluido en su esencia, porque su esencia es la de un hombre que cruza el Rubicón"[73]. No es la esencia o posibilidad el más alto grado metafísico, a partir del cual deban entenderse todos los demás conceptos de la realidad.

Por otra parte, además, aunque Leibniz explique que la creación es *ex nihilo* y al mismo tiempo presupone los posibles o esencias, no se ve bien cómo pueden hacerse compatibles ambas aserciones. Más bien parece que el filósofo de Hannover incurre en aquel tipo de objeción que ya fuera rechazada por Tomás de Aquino, cuando afirmaba que el hecho de que Dios *pueda* crear algo en modo alguno equivale a que algo *puede ser* creado por Dios, ya que si así fuera, o existe una potencia eterna de la creatura o no podría crear nada[74]. Contra el optimismo leibniziano, hay que señalar que Dios *puede* hacer cosas mejores de las que hace, puesto que no necesita de nada para crear fuera de su infinita potencia activa.

Ciertamente el aforismo clásico *post hoc, ergo propter hoc*, no es válido, pero si alguna vez pudiera tener algún tipo de validez, habría que señalar que el problema que aquí hemos tratado podría ser un ejemplo de ello, pues la doctrina acerca de la creación que Leibniz propone es lógicamente coherente con los principios de los que ha partido. Su racionalismo, la doctrina de la esencia, el concepto de existencia y el principio de razón

73. GILSON, E.: *El ser y los filósofos*, Pamplona 1979, pp. 270-271.
74. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 2, a. 10 ad 2.

suficiente no podían más que conducir a la Teodicea que desarrolló; esa Teodicea ha sido calificada por Couturat como Logodicea. Ciertamente no puede olvidarse lo que Leibniz en cierta ocasión escribió a Arnauld: "l'Auteur des choses agit en parfait géometre"[75]. Dios obra al modo del más grande geómetra, señala en su *Specimen inventorum de admirandis naturae generalis arcanis*[76]. Su tan conocida y repetida expresión: *Dum Deus calculat, fit mundus* es la certera y gráfica explanación del mecanismo metafísico en que consiste la creación, secuencia de una *Mathesis* divina, de la que nos habla en su *De rerum originatione radicali*[77]. No se trata, pues, de un precedente del panlogismo hegeliano, como pretende Couturat, sino de que, como acertadamente observa Belaval, la creación de existencias contingentes supone la referencia de la voluntad creadora a una lógica increada[78], si bien su solución puede ser objeto de numerosas críticas desde la perspectiva de una metafísica no racionalista.

75. *Carta a Arnauld*, G. II, p. 105.
76. Cfr. G. VII, p. 310.
77. Cfr. G. VII, p. 304.
78. Cfr. BELAVAL, Y.: *Leibniz critique de Descartes*, París 1960, pp. 379 ss.

EL ARGUMENTO COSMOLÓGIGO

ANDRÉS FUERTES

I. LAS FORMULACIONES DEL ARGUMENTO COSMOLÓGICO

1. *Introducción*

Parte fundamental de un estudio sobre cualquier demostración de la existencia de Dios realizada por un autor, es la exposición de los lugares fundamentales en los que ésta queda expuesta. Siendo este tema una de las grandes preocupaciones del pensamiento leibniziano*, no es de extrañar la profusión y variedad de formulaciones. La primera de ellas data de 1666[1], y la última está fechada a finales de 1715[2]. Por tanto, Leibniz se ocupa de esta argumentación probativa de la existencia de Dios durante casi cincuenta años, tanto en sus escritos de juventud, como en aquellos en los que ya había alcanzado su plena madurez filosófica. Si se tiene en cuenta también la diferente naturaleza de las obras en las que se encuentran

* Utilizaré las siguientes abreviaturas de las ediciones de la obra leibniziana: **AK**: Preussischen Akademie der Wissenschaften, *Gottfried Wilhelm Leibniz: Sämtliche Schriften und Briefe*, Berlín 1970 ss, seguido del número de la serie y la página; **Grua**: *Leibniz. Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothêque provinciale de Hanovre,* París 1948, seguido del vol. y la página; **G.**: C.J. GERHARDT, *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz,* Hildesheim 1965, seguido del vol. y la página. **Jag.**: I. JAGODINSKI, *Elementa philosophiae arcanae de summa rerum,* Kazan 1913. **Cout.**: L. COUTURAT, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz,* Hildesheim 1961. **F.C.**: L. FOUCHER DE CAREIL, *Oeuvres de Leibniz, d'après les manuscrits originaux,* Hildesheim 1969.

1. Cfr. G. IV, 32 y 33, *De Arte Combinatoria*.
2. Cfr. G VII, 355 y 356, *2ª Carta de Leibniz a Clarke*.

(meros esquemas de trabajo[3], anotaciones a las obras de algún filósofo[4], cartas[5], extensos y sistemáticos escritos publicados en vida[6], escritos archivados en la biblioteca de Hannover y que han visto la luz con mucha posterioridad a su muerte[7], etc.), se concluye la gran importancia que Leibniz concedió a esta prueba.

En la bibliografía existente acerca del argumento cosmológico se ha hecho hincapié en aquellas más conocidas, fundamentalmente las que aparecen en el *De rerum originatione radicali*, en la *Monadología*, *Teodicea*, *Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en razón*, en la *Confessio Naturae contra atheistas*, y en el *De Arte Combinatoria*. Sin embargo, otros muchos lugares han sido pasados por alto, olvidando así matices interesantes subrayados por Leibniz en obras menos conocidas. Así pues, sin pretender tampoco un elenco exhaustivo de las citadas formulaciones, se recogerán y comentarán a continuación aquellas que de forma paradigmática incluyen los elementos esenciales del argumento.

Se ha escogido como criterio ordenador de la exposición el punto de partida de la prueba, pues este es el elemento del proceso demostrativo que mejor sirve para especificar las peculiaridades propias de las formulaciones[8]. Una mera exposición cronológica, por otra parte interesante, pues haría ver la evolución del pensamiento leibniziano al respecto, tiene como contrapartida el problema de impedir la sistematicidad. Siendo la falta de sistematicidad expositiva, que no argumentativa, uno de los problemas que nos encontramos al estudiar al filósofo de Hannover, se entiende, así pues, que obviemos el procedimiento cronológico. Téngase en cuenta también el hecho de que algunos de los opúsculos en los que Leibniz utiliza este argumento son de datación dudosa[9] o incluso desconocida[10].

Otro posible agrupamiento de las formulaciones vendría del lado del principio argumentativo aplicado al punto de partida y en virtud del cual

3. Cfr. *Demonstrationum Catholicarum conspectus*, AK, VI, 1, 494.

4. Cfr. *Communicata ex litteris D. Schulleri*, AK., VI, 3, pp. 282 y 283, nota 25. También recoge esta formulación Gerhardt: G. I, 138, nota 23.

5. Cfr. *Lettre à Sophie Charlotte de Prusia*, G. VI, 506 y 507.

6. Cfr. *Essais de Teodicée*, G. VI, 106 y 107.

7. Cfr. Jag. p. 32.

8. Cfr. por ejemplo JALABERT, J.: *Le Dieu de Leibniz*, París 1960, pp. 93-111. Este autor divide su estudio en dos partes: la prueba por el movimiento, y la prueba por la contingencia.

9. Cfr. *De Existentia*, AK., VI, 3, 587, y también en Grua I, 267, fechado, con dudas, en 1676.

10. Cfr. *Specimen inventorum de admirandis naturae Generalis arcanis*, G. VII, 310; *Du Principe de raison*, Cout., p. 13.

se concluye la existencia de Dios. Se ha desechado esta posibilidad debido a que siempre y en todo caso ese principio es el de razón suficiente, y las variaciones en su formulación están en franca dependencia de los diferentes puntos de partida a los que se aplica[11]. En relación con este principio cabe destacar que en ocasiones su intervención probativa resulta explícita, tal como, por ejemplo, sucede en la *Conversatio cum Domino Stenonio de libertate*[12], en los *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison* [13], y en la *Segunda carta de Leibniz a Clarke*[14]. De otra parte, son también varios los lugares en los que Leibniz no lo cita expresamente, lo cual no significa que no actúe en el conjunto de la prueba, sino más bien que ha sido dado por supuesto: así sucede en los *Elementa Juris Naturalis*[15] y en los *Elementa philosophiae arcanae de summa rerum*[16].

11. Con respecto a este principio cabe señalar que son muchísimos los lugares en los que aparece tematizado por nuestro autor, tantos que incluso un mero elenco de los más importantes sobrepasaría con creces los objetivos de este escrito (Cfr., a este respecto, NICOLAS, J. A.: *Razón, Verdad y Libertad en G. W. Leibniz*, Universidad de Granada, 1993, y SAAME, O.: *El principio de razón en Leibniz*, Laia, Barcelona, 1987). En la mayoría de ellos es tratado por sí mismo, tal como sucede, por ejemplo, en la *Demonstratio propositionum primarium*, cuando demuestra el principio de razón. En este lugar parte de la proposición que ha de ser analizada: nada existe sin una razón, o lo que es lo mismo, todo lo que existe tiene una razón suficiente. A continuación añade dos definiciones: razón suficiente es aquella razón que caso de que esté puesta, la cosa existe; y requisito es aquello que no puesto produce la no existencia de la cosa. Tras las definiciones afirma que todo lo que existe tiene todos los requisitos, ya que si se diera el caso de que careciera tan sólo de uno, la cosa no existiría, lo cual se prueba acudiendo a la definición misma de requisito. En conclusión, puestos todos los requisitos de la cosa, ésta existe; luego todos los requisitos, en virtud de la primera definición, constituyen la razón suficiente de la cosa. Así pues, todo lo que existe tiene una razón suficiente. Este texto no tematiza la razón suficiente de la existencia de las cosas (no afirma un ser necesario fuera de la serie de aquéllas), y por esto no ha sido considerado como una reformulación del argumento, sino como expresión demostrativa del principio de razón (Cfr. AK. VI, 2, 483. Vid. también AK. VI, 3, 515, e *Ibidem*, 118). Sólo cuando se aplica el principio de razón a un determinado punto de partida —en nuestro caso la existencia contingente del mundo— y en su virtud se concluye la existencia de Dios, puede decirse que estamos ante una demostración del Absoluto.

12. GRUA, I, 268. Resulta interesante destacar, en este sentido, el comienzo del párrafo en el que aparece la formulación: “La existencia de Dios no puede demostrarse sin el principio de que nada existe sin una razón …”.

13. G. VI, 602. Es aquí uno de los lugares donde Leibniz formula su conocida pregunta de “¿por qué hay más bien algo que nada?”, con la peculiaridad de que la une indisolublemente con el que llama su “Gran Principio”: “nada se hace sin razón suficiente, es decir, nada sucede sin que sea posible, a aquel que conoce suficientemente las cosas, dar una razón que baste para determinar por qué esto es así y no de otra manera. Puesto este principio, la primera cuestión que nos debemos plantear es ¿por qué hay más bien algo que nada?”.

14. G. VII, 355 y 356, parágrafo 1.

15. AK, VI, 1, 452.

16. Jag., p. 32.

Tampoco la referencia al posible proceso infinito en la búsqueda de razones constituye un elemento decisivo cara a la ordenación de las formulaciones. Además, este paso puede ser considerado como incluido en el anterior principio. En unas aparece y en otras no[17], pero sigue siendo un mismo paso argumentativo que, unido con el principio de razón, se aplica, ya implícita o explícitamente según los casos, a diferentes puntos de partida. Las diferencias fundamentales vienen del lado del comienzo, y no por parte del camino seguido. Este elemento de la argumentación queda expuesto con claridad en el *De rerum originatione*, donde introduce la cuestión apoyándose en su célebre ejemplo de los *Elementos de Geometría* euclidianos: "Supongamos que el libro de los Elementos de Geometría fuese eterno y que otros libros han sido copiados sucesivamente de éste, es evidente, entonces, que aunque pudiéramos explicar el presente libro por el libro que ha sido su modelo, nunca podríamos, pese a que tomáramos un número de libros cualquiera, encontrar una razón perfecta para ellos, puesto que podemos preguntar siempre por qué existen en definitiva tales libros y por qué fueron escritos. Lo dicho acerca de los libros puede también aplicarse a los diferentes estados del mundo, puesto que, a pesar de ciertas leyes del cambio, un estado subsiguiente es, en cierta manera, una mera copia del precedente; y aunque fuéramos hacia atrás en busca de los estados anteriores, nunca encontraríamos una razón plena de por qué hay más bien algún mundo y por qué es tal como es. Y aunque imagináramos que el mundo fuera eterno, no obstante, puesto que no afirmamos otra cosa que una sucesión de estados, y no encontramos una razón suficiente para ellos en ninguno de los mismos, y el número de ellos, por

17. Sirvan como ejemplos de formulaciones en las que no aparece explícitamente las siguientes: "La materia es un ente discreto, no continuo, contiguo en gran media y unido por un movimiento o por una cierta mente. Se manifiesta, por tanto, que hay un cierto centro de todo el universo, un cierto vértice general e infinito, y una cierta Mente perfectísima, o Dios. Esta mente y alma entera existe en todo cuerpo del mundo, a esta misma mente se debe la existencia del mundo, ella es *causa sui* (...), razón de las cosas y conjunto de los requisitos de todas las cosas", Jag. p. 32; "Pero para esto (la demostración de Dios) encontramos una vía más general acudiendo a nuestro principio fundamental. Ciertamente hay que considerar al espacio, al tiempo y a la materia (a saber desnuda, en la que sólo se considera la extensión y la antitypia) como totalmente indiferentes a cualquier tamaño, figura o movimiento; por tanto, en este ámbito de cosas indeferenciadas e indeterminadas, no se puede descubrir la razón de lo determinado, o por qué el mundo existe de tal modo y en cambio no es producido según otras formas cualesquiera no menos posibles. De lo cual se sigue que la razón de la existencia de las cosas contingentes ha de buscarse fuera de sí misma, de tal modo que es espiritual —en una palabra, es una mente: y ciertamente perfectísima, extendiéndose a todo a causa de la unión de las cosas", *Du principe de raison*, Cout., p.13.

grande que sea, no nos ayuda para dar razón de aquellos, es evidente que la razón debe buscarse en otra parte”[18].

La importante función desempeñada por esta referencia a la ineficacia explicativa del proceso al infinito cara a la delimitación de la razón última, es vista por Leibniz ya en los primeros tiempos de su producción filosófica. Así queda claramente manifiesta en la *Confessio naturae contra atheistas*, redactada en 1668: “O el cuerpo es cuadrado desde toda la eternidad, o lo es por el influjo de otro cuerpo (...). Si se dice que tiene esa forma desde la eternidad, no se asigna una razón porque ¿no podía haber sido eternamente esférico?; la eternidad no puede ser entendida como causa de ninguna cosa. Si se afirma que es cuadrado por el movimiento de otro cuerpo, queda todavía sin saber la razón de por qué tiene tal o tal otra figura (...) y si se adscribe la razón a un movimiento distinto, y así al infinito, prosiguiendo indefinidamente esta respuesta ante la continua reformulación de la pregunta, aparecerá que la materia no es capaz nunca de dar la razón de la razón, y así la razón plena nunca se alcanzará. Luego la razón de cierta figura y tamaño de los cuerpos no puede darse a partir de su naturaleza”[19].

La anterior alusión al aspecto cronológico del argumento leibniziano da pie para insistir en una cuestión no siempre suficientemente destacada. En lo esencial de la prueba —desde 1666 hasta 1715[20]—, el proceso discursivo es siempre el mismo. Obviamente se produce una cierta evolución, la lógica, y que corre pareja con el desarrollo de su pensamiento. Es más, y dado que en el tratamiento de esta prueba quedan imbricados los temas fundamentales de la filosofía leibniziana, una exposición diacrónica del argumento podría servir como centro focal que iluminaría la profundización metafísica llevada a cabo por Leibniz en su decurso vital. Pero esta evolución de la prueba consiste únicamente en una profundización de los motivos metafísicos dirigidos a aferrar la existencia de Dios partiendo del testimonio de los sentidos. Es decir, en las formulaciones de madurez se explica mejor y con mayor agudeza aquello que ya fue visto y señalado

18. G. VII, 302. Igualmente aparece este paso argumentativo en la formulación recogida en su comentario a la carta de Schuller: “no encontraremos en los singulares dónde pueda subsistir esa razón, por mucho que retrocedamos, y esto sucede aunque entendamos que toda la serie retrotraída al infinito constituye la razón suficiente de la existencia de los singulares subsiguientes…”, G. I, 138, nota 23.

19. G. IV, 106.

20. Respectivamente fechas correspondientes a las formulaciones del *De Arte Combinatoria* (G. IV, 32 y 33) y de la *Segunda Carta de Leibniz a Clarke* (G. VII, 355 y 356).

en los escritos de juventud. Ni siquiera en lo relativo al punto de partida de la argumentación cabe cronológicamente señalar grandes diferencias. Nótese que en la primera ocasión en la que Leibniz formula el argumento, el comienzo queda circunscrito, y son sus palabras textuales, al movimiento: "Observación: algún cuerpo se mueve"[21]. Este punto de partida será con posterioridad trascendido gracias a una visión más centradamente metafísica. De este modo, en la madurez Leibniz parece preferir como base de la demostración la constatación de la contingencia real de los seres. Sin embargo, sólo tres años después del *De Arte Combinatoria*, recordemos que Leibniz contaba entonces con 23 años de edad, formula ya una prueba que preludia los posteriores desarrollos metafísicos: "Y pienso que quienes niegan que Dios exista no tienen excusa (...). Pues si esto ha de explicarse con esmero, puede dudarse de que haya un ateo verdadero, esto es, que piense que no hay ningún Dios, ya que se ha mostrado, por el contrario, en otras partes, que quien piensa que algo existe, piensa que Dios, esto es, la razón de las cosas, existe. Ya que existir no es sino tener razón"[22].

El argumento se cierra con el establecimiento de la conclusión: la existencia del ser al que, sin duda, en recuerdo de una larga tradición metafísica en este tipo de pruebas, Leibniz llega a aplicar, en algunas ocasiones, la conocida fórmula de "al que llamamos Dios"[23]. Según el camino que se ha seguido para aferrar esta existencia —la aplicación del principio de razón al punto de partida—, resulta lógico que la afirmación de Dios quede unida a una caracterización, cuando menos mínima, de su naturaleza: Dios como el Ser Necesario, razón última de todas las cosas. La diferencia que cabe destacar en este paso conclusivo del argumento es la mayor o menor profundización en la exposición de los atributos divinos. Las formulaciones más completas, que vienen a coincidir con algunas de las más conocidas, abundan en la exposición de las conclusiones que se derivan cara a la fijación de la naturaleza divina, mientras que otras se limitan a señalar lo esencial: el carácter necesario de la existencia divina. En este sentido, es quizá la formulación recogida en la *Teodicea* la que resulta más ilustrativa y completa, motivo por el que a continuación se recoge su última parte: "Es preciso también que esta causa sea inteligente:

21. *De Arte Combinatoria,* G. IV, 32.

22. *Elementa Juris Naturalis,* AK. VI, 1, 452.

23. *Carta a Sophie Charlotte de Prusia,* G. VI, 507. También lo hace en la *Monadología*, donde cierra el argumento con "y esto es lo que llamamos Dios", parágrafo 38, G. VI, 613. Vid. también G. VII, 289.

puesto que al ser contingente este mundo que existe, y al haber una infinidad de mundos que son igualmente posibles y que igualmente tienden a la existencia, por así decir, de la misma manera que aquel, es necesario que la causa del mundo, para determinar uno haya tenido una referencia o relación a todos estos mundos posibles. Y este respecto o relación de una sustancia existente hacia las simples posibilidades no puede ser otra cosa que el entendimiento que tiene las ideas, y el determinar una no es sino el acto de la voluntad que elige. Y esto es el poder de esta sustancia que hace la voluntad eficaz. La potencia se ajusta al ser, la sabiduría o entendimiento a la verdad, y la voluntad al bien. Esta causa inteligente deber ser infinita y absolutamente perfecta en potencia, sabiduría y bondad, ya que ella se adapta a lo que es posible. Y como todo está unido, no hay lugar para admitir más de uno. Su entendimiento es la fuente de las esencias y su voluntad es el origen de las existencias. He aquí en pocas palabras la prueba de un Dios único con sus perfecciones, y, por él, el origen de las cosas”[24].

Únicamente en tres de las formulaciones encontradas, el argumento queda de algún modo truncado pues no se llega a establecer explícitamente esa caracterización de la naturaleza divina. La explicación de este hecho es la siguiente. La *Demonstrationum Catholicarum Conspectus*[25] no pasa de ser un mero enunciado a modo de índice de un trabajo ulteriormente no desarrollado estrictamente. De aquí que lo único que se indique sea la posibilidad de demostrar a Dios siguiendo un determinado camino argumentativo: el propio de la prueba cosmológica. La importancia de este texto es fundamentalmente cronológica, pues fue escrito en fecha muy temprana, concretamente entre 1668 y 1669.

En segundo lugar, por lo que respecta a la formulación que aparece en los *Communicata ex litteris D. Schulleri*[26], debe tenerse en cuenta su

24. G. VI, 106 y 107.

25. “Demostración de la existencia de Dios. Cap. I. Demostración a partir de este principio: nada existe sin razón. Cap. II. Demostración a partir de este principio: el movimiento no puede llegar a ser sin la creación continuada. Cap. III. Demostración a partir de este principio: en los cuerpos no hay origen alguno del movimiento. Cap. IV. Demostración a partir de este principio: en los cuerpos no hay origen alguno de la consistencia”, AK., VI, 1, 494.

26. AK. VI, 3, 282 y 283, nota 25. También lo recoge GERHARDT: G. I, 138, nota 23. Concretamente el texto comentado es el siguiente: “quiero hacer notar que los peripatéticos entendieron mal la demostración de los antiguos; para ello mostraré la demostración en la que apoyaban la existencia de Dios. He encontrado una de un cierto judío llamado Rab. Jaçdai —su auténtico nombre es Chasdai Crescas— que dice así: si se da un progreso de las causas al infinito, todas las cosas que son causadas; y a nada que es causado le pertenece, por la fuerza de su naturaleza, existir

carácter de anotaciones a los párrafos escritos por Schuller. Por eso Leibniz no se extiende en una exposición sistemática de su pensamiento al respecto, y se limita a señalar que "Esto se ha observado correctamente y concuerda con lo que suelo decir".

Por último, la parca formulación que Leibniz envía a Clarke[27], donde también sucede que casi se limita a anunciar la posibilidad de demostrar la existencia de Dios mediante el recurso al principio de razón. Si bien es cierto que podía esperarse más de esta importante correspondencia con el autor británico, por la importancia de los temas tratados y por lo intrincado de la controversia mantenida, no obstante vaya en descargo de Leibniz que en ese mismo pasaje se remite a su *Teodicea*, obra que sería ya suficientemente conocida por su interlocutor: "como yo he puesto de manifiesto en mi *Teodicea*", dirá.

Se indicaba más arriba que una correcta y sintética exposición de las formulaciones debía pasar por una sistematización del punto de partida del argumento. Pues bien en este sentido, las formulaciones pueden, sin duda, dividirse en dos categorías: aquéllas que se mueven en un ámbito que Leibniz denomina con la expresión latina *mechanica*, y que tienen como punto de partida la materia, el cuerpo, y el movimiento; y las que trascienden a un ámbito más metafísico, cuyo punto de partida se identifica con la comprobación de la contingencia real de los seres. Así lo establece claramente en la *Conversatio cum Domino Stenonio de libertate*: "La existencia de Dios no puede demostrarse sin el principio de que nada existe sin una razón. Este principio no tiene aplicación sólo en las cosas mecánicas (*mechanicis*), cuando se trata de que a partir de un tamaño, figura y movimiento dados se siga otro tamaño, figura y movimiento. También vale para las razones que es necesario que no sean mecánicas... Luego es necesario el uso de este principio también en lo que trasciende las cosas mecánicas (*extra mechanica*)"[28].

necesariamente; luego nada hay en la naturaleza a cuya esencia le pertenezca existir necesariamente; pero esto es absurdo, luego también su antecedente. Por tanto, la fuerza del argumento no radica en que sea imposible la existencia de un infinito en acto, sino sólo en el hecho de que sus defensores suponen que las cosas que por su naturaleza no existen necesariamente no son determinadas a existir —aquí es donde Leibniz introduce su comentario— sino por una cosa existente necesariamente en virtud de su naturaleza", *Ibid*.

27. Cfr., *2ª Carta de Leibniz a Clarke*, par. 1, G. VII, 355 y 356.

28. GRUA, I, 268.

2. *Formulaciones mecánicas*

El argumento cosmológico tiene como su inicio característico y definitorio la comprobación de una experiencia, de una observación sensible. Esta es la razón por la que se le cuenta entre las demostraciones *a posteriori*. Pues bien, la observación más simple, más accesible a cualquiera, en definitiva la experiencia básica, se refiere al objeto propio de los sentidos: los cuerpos y sus características. De este modo incipiente queda delimitado el punto de partida del primer grupo de formulaciones.

Leibniz considera que el camino para acceder a la existencia de Dios comienza por algo tan sencillo como la aplicación de la sensibilidad a su objeto propio. A este respecto, el testimonio de los sentidos es claro: nos proporcionan la existencia de algo externo a nosotros, los cuerpos, y también alguna información acerca de los mismos. Es decir, no sólo apreciamos su existencia, sino también su modo de existencia: los cuerpos se caracterizan por su existir cambiante, en definitiva, por el movimiento. Incluso cabría decir que lo primero que vemos de ellos es su movimiento.

Así pues, el movimiento y la corporalidad serán, respectivamente en 1666 y 1668, los puntos de partida de las dos primeras formulaciones del argumento establecidas por Leibniz. Años más tarde, mediada ya la década de los 70, justamente cuando Leibniz ya ha profundizado en sus estudios de dinámica, a la par que centrado algunos de sus conceptos metafísicos fundamentales, corporalidad y movimiento pasarán a ser notas características de la materia, y ésta constituirá, sin que por ello desaparezcan los anteriores, el punto de partida del grupo de formulaciones que ahora estamos estudiando.

En definitiva, los sentidos nos notifican de la existencia de la realidad material y de algunas de sus características esenciales, tal como por ejemplo el movimiento. Pero esto es sólo el principio. Inmediatamente señalará Leibniz que los puros datos sensibles son insuficientes, deben ser trascendidos, superados por elevación: hay que dar razón de ellos, “elevarse por encima de los sentidos” serán sus palabras[29]. Este dar razón coincide plenamente con el desarrollo de la argumentación cosmológica.

Movimiento, corporalidad, materia. Son éstos, en su respectiva secuencia cronológica, los puntos de partida correspondientes a lo que más arriba denominábamos con la terminología leibniziana *cosas mecánicas*.

29. *Sur ce qui passe les sens et la matiere*, G. VI, 491.

Sin duda, Leibniz tenía en mente esta versión del argumento cosmológico, tan unida a la sensibilidad, y por ello tan obvia, cuando en una de sus cartas a Jean Frédéric[30], datada en 1679, decía poseer "demostraciones sorprendentes" de la existencia de Dios. Ciertamente, el matiz sorpresivo de la argumentación que ahora nos ocupa —la prueba cosmológica basada en las "razones mecánicas", si se nos permite utilizar la terminología del propio autor— no radica en el carácter novedoso de la misma. Leibniz era bien consciente de las múltiples y variadas ocasiones en que había hecho su aparición en la historia de la filosofía, tal como lo atestiguará en 1705 en su *Eclaircissement sur les Natures Plastiques et les Principes de Vie et de Mouvement, par l'Auteur du Systeme de l'Harmonie préétablie*: "El principio de un Motor necesario para dar movimiento a la materia ha sido, en efecto, el fundamento de un argumento muy bueno, cara a los antiguos y a los modernos, para establecer un primer Motor"[31].

Lo sorprendente para Leibniz consiste en lo poco que ha sido tenido en cuenta este argumento en la modernidad, concretamente entre los mecanicistas. A su juicio, toda la controversia con el mecanicismo atomista y materialista quedaría ganada, si se hiciera ver a quienes defienden la irreductibilidad de la materia más allá de sí misma, que la sustancia material, tanto por lo que respecta a ella misma como en lo referente a algunas de sus características —por ejemplo, corporalidad y movimiento—, requiere de una sustancia inmaterial[32]. Leibniz se extraña, así pues, de que los modernos mecanicistas[33], esos agudos filósofos —así los calificará irónicamente[34]—, pese a que se han acercado a ella en su estudio de los cuerpos, labor a la que se han dedicado con empeño, no hayan sido capaces de establecerla, cortando así el proceso discursivo lógico del pensamiento humano. El análisis de la materia llevado a sus últimas consecuencias, constituye una preclara ocasión de demostrar la existencia de Dios. Por esta vía se alcanza no sólo su existencia, sino también algunos de sus atributos. Por oposición al reino de lo corporal, y como su

30. Cfr. AK., II, 1, 488.

31. G. VI, 548.

32. "Los cuerpos no se bastan a sí mismos, ni pueden subsistir sin un principio incorpóreo", G. IV, 106; "La resolución última de los cuerpos no puede ser realizada sin el recurso a Dios", *Ibid*, p. 109.

33. En la *Confessio Naturae* Leibniz citará expresamente a Gassendi y Magneno como seguidores de Leucipo, Demócrito, Epicuro, y Lucrecio, Cfr., G. IV, 108.

34. "Me asombro de que ni Gassendi ni ningún otro, entre los agudísimos filósofos de este siglo, haya advertido esta preclara ocasión de demostrar la existencia divina", *Ibid*, p. 109.

fundamento, Dios es la mente rectora dotada de un poder infinito. En resumen, este grupo de formulaciones sirve a Leibniz como base firme en la que apoyar toda su crítica al ateísmo de su tiempo.

Por otra parte, conviene recordar otro aspecto del pensamiento de Leibniz que puede quedar vinculado al carácter *sorprendente* de esta demostración, al menos en lo que respecta a las formulaciones más tempranas. Nos referimos a uno de sus intereses fundamentales, puesto ya de manifiesto en sus primeras obras. Se trata, concretamente, de la búsqueda extrema del rigor formal argumentativo, rigor no sólo por lo que respecta a la correcta aplicación de los principios probativos —que siempre intentará Leibniz mantener—, sino también a la propia formulación del proceso discursivo llevado a cabo. El objetivo último no será otro que seguir el modelo de los saberes matemáticos[35] mediante la aplicación de su célebre máxima según la cual deben identificarse pensamiento y cálculo. Mediante la exposición pormenorizada y cuidadosa de todos los pasos llevados a cabo, al igual que el elenco de los presupuestos básicos, considera Leibniz que la demostración de la existencia divina gana en efectividad y evidencia[36], aunque ciertamente pierda concisión.

Así sucede especialmente en la formulación del *De Arte Combinatoria* (1666)[37]. Pese a su relativa extensión queda a continuación recogida en su literalidad como testimonio cronológico importante, pues supone la primera aparición del argumento cosmológico: "Demostración de la existencia de Dios:

35. "Los geómetras son los verdaderos maestros en el arte de razonar", G. IV, p. 401. La razón de esta virtualidad del razonamiento matemático estriba en que "las proposiciones matemáticas se disponen de tal manera que una se deriva de otra en una serie perpetua", Cout., p. 346. Vid. también *Ibidem*, p. 33. Para un estudio más pormenorizado del método seguido por los geómetras, véase el tratamiento que Leibniz le otorga en los *Nuevos Ensayos*, cfr. G. V, 458. En este mismo lugar señalará Leibniz la estructura típica de las demostraciones geométricas: proposición a demostrar, *praecognita* y *ékthesis*, forma que estrictamente había seguido años atrás en la *Dissertatio*.

36. Cfr. *Carta a Thomasius*, 27.IX.1688, AK., II, 1, p. 11.

37. Resulta significativo que esta primera obra comience con un apéndice titulado *Demonstratio existentiae Dei ad mathematicam certitudinem exacta.*

I. *Praecognita*

1. Primera definición: Dios es la sustancia incorpórea de infinito poder.

2. Segunda definición: Llamo sustancia a aquello que se mueve o es movido.

3. Tercera definición: El poder infinito es la potencia principal de mover ilimitadamente. Pues el poder es lo mismo que la potencia principal; de aquí se sigue que digamos que las causas segundas actúan en virtud de la primera.

4. Postulado: Se puede tomar simultáneamente cualquier número de cosas y afirmarlo como un todo. La noción de partes depende de la pluralidad de entes de los cuales se obtenga un único nombre (ya que nombrar a todos resulta incómodo o incluso imposible) que en el razonamiento aplicado a todas las partes se llama todo. De modo que pueda entenderse que resulta verdadero para todas las cosas dadas, incluso para las infinitas, ya que enumerar a todas particularmente es posible sólo en un tiempo infinito, y en tal caso será lícito establecer un solo nombre en lugar de todos, éste será el de todo.

5. Primer axioma: Si algo se mueve hay algo que lo mueve.

6. Segundo axioma: Todo cuerpo que mueve es movido.

7. Tercer axioma: Si todas las partes están en movimiento, el todo está también en movimiento.

8. Cuarto axioma: Las partes de todo cuerpo son infinitas, o como vulgarmente se dice, el continuo es divisible al infinito.

9. Observación: Algún cuerpo se mueve.

II. *Ekthesis*

1. Un cuerpo A se mueve (por la proposición 9 de los *praecognita*).
2. Luego algo lo mueve (por la proposición 5).
3. Si este motor es incorpóreo.
4. Está dotado de un poder infinito (por la proposición 3).
5. Puesto que el cuerpo A tiene infinitas partes (por 8).
6. Y, por tanto (ese motor) es una sustancia (por 2).
7. Luego es Dios mismo (por 1).

8. Si aquel motor es un cuerpo.

9. Al que llamamos B.

10. El mismo también será movido (por 6).

11. Y vuelve a suceder lo que demostramos del cuerpo A, a saber, que o hay un motor incorpóreo.

12. Que es Dios, tal como se ha mostrado en esta segunda parte desde la proposición 1 hasta la 7,

13. O hay una serie infinita de cuerpos que están en movimiento.

14. Por la proposición 4 de los *praecognita* podemos tomar esa serie como un todo y llamarlo C.

15. Y puesto, que por la proposición 13 de la *ékthesis* se ve que todas sus partes están en movimiento.

16. El mismo (el todo) se moverá (por 6).

17. Y será movido por otro distinto de él (según 5).

18. Y este motor será incorpóreo, ya que según la proposición 14 de la *ékthesis* hemos recogido bajo C absolutamente todos los cuerpos, y puesto que necesitamos algo distinto del mismo C según la proposición 17 de esta misma parte.

19. También tendrá un poder infinito (según la *praecognita* 3) ya que lo por él movido, a saber, C, es infinito según las proposiciones 13 y 14 de la *ékthesis*.

20. Será una sustancia por la *praecognita* 2.

21. Luego por la primera proposición de la *praecognita* se concluye a Dios. En consecuencia hay Dios. Q.E.D.”[38].

Una simple lectura del texto leibniziano indica que toda la demostración bascula sobre el movimiento. En este sentido cabe subrayar las siguientes afirmaciones. En primer lugar su segunda definición, la de

38. G. IV, 32 y 33. La inclinación hacia el rigor matemático se patentiza con una simple observación de la estructura de la prueba: es plenamente *matemática*; el método de esta ciencia se ha aplicado a la Metafísica, concretamente al problema básico con el que la ciencia suprema se las tiene que haber, la existencia de Dios. La prueba se divide en dos partes: la primera, compuesta por tres definiciones, un postulado, cuatro axiomas y una observación netamente empírica, recoge los principios previos sobre los que se basará la argumentación; la segunda, combinación lógica de estos principios fijada en 21 proposiciones, constituye la demostración propiamente dicha, en cuanto que es esta parte la que como conclusión afirma la existencia de Dios.

sustancia: "llamo sustancia a aquello que se mueve o es movido"[39]. También en la siguiente definición juega un papel primordial el punto de partida del que venimos hablando, el movimiento: "el poder infinito es la potencia principal de mover ilimitadamente". Del mismo modo sucede con sus tres primeros axiomas: "si algo se mueve hay algo que lo mueve; todo cuerpo que mueve es movido; si todas las partes están en movimiento, el todo está también en movimiento". Por último, como parte final de los *praecognita*, lo que constituye propiamente el efectivo punto de partida de toda la argumentación, la importante *observación* de que "algún cuerpo se mueve". Para concluir la existencia de Dios como Primer Motor sólo queda buscar la razón de ese movimiento (aplicación de lo que luego será llamado el principio de razón), señalando la imposibilidad de que un proceso al infinito en la serie de movimientos respectivamente provocados dé razón del movimiento inicialmente observado. Ambas tareas las desarrolla en el cuerpo de la demostración: la *ekthesis*.

Aunque en la demostración no se nombra ni a los mecanicistas ni a los atomistas, subyace, a lo largo de toda ella, una crítica de tales pensadores que pretenden explicar la totalidad del mundo por medio del movimiento y de los átomos, excluyendo a Dios. Pone de manifiesto la insuficiencia de los principios mecanicistas a la hora de explicar el universo: los cuerpos que se mueven no tienen en ellos mismos la razón de su movimiento; ésta ha de buscarse en una sustancia incorporal. Coincide, no obstante, con los atomistas en admitir un número infinito de partes o átomos en los cuerpos, ya que todo cuerpo es divisible hasta el infinito; pero concluye que para poner en movimiento este número infinito se requiere un poder igualmente infinito. Así ha probado, contra atomistas y mecanicistas, que existe una sustancia incorporal de poder infinito, que el movimiento —punto de partida de la prueba— no puede explicarse sino acudiendo a Dios, su razón última, ya que "ningún cuerpo (...) tiene en sí el principio del movimiento"[40].

39. Dos años más adelante, en su estudio *De transsubstantiatione*, la definirá de otra manera: "substantia est ens per se subsistens", AK. VI, 1, 508; aunque siempre queda ligada la consideración de la sustancia a su necesidad de acción: "sostengo que, naturalmente, una sustancia no puede existir sin acción", G. V, 46; "La actividad de la sustancia es de necesidad metafísica", G. II, 169; "la idea de la energía o virtud (...) añade mucho a la comprensión de la noción de sustancia", G. IV, 469; "La sustancia es un ser capaz de acción". G. VI, 598.

40. AK., VI, 1, 508. En este sentido, puede ser interesante acudir a la correspondencia con Arnauld, donde resume con brevedad toda esta prueba basada en el movimiento: "Siempre es preciso dar razón del movimiento y de sus leyes y del acuerdo entre unos y otros, lo cual no puede hacerse sin recurrir a Dios", *Leibniz a Arnauld*, 9.oct.1687, G. II, 116.

La búsqueda del rigor formal en la *Confessio Naturae contra atheistas* (1668), si bien no de forma tan estricta como en la formulación anterior, le lleva a establecer una extensa argumentación apoyada ahora en el punto de partida más general de la corporalidad: "Los cuerpos no se bastan a sí mismos, ni pueden subsistir sin un principio incorpóreo. Demostraré esto y no oscura o ambiguamente. Si estas cualidades (las primarias: tamaño, figura y movimiento) no pueden deducirse de la definición de cuerpo, es evidente que ellas por sí solas no pueden existir en los cuerpos. Pues la razón de toda afección ha de deducirse o de la cosa misma o de algo exterior. La definición de cuerpo es existir en el espacio (...). Según esta definición nos surgen dos términos: el espacio y la existencia en él.

Por el primero de ellos, el espacio, surgen en el cuerpo el tamaño y la figura. Pues el cuerpo tiene ambos en cuanto que llena un espacio. Pero es necesario explicar por qué llena tal espacio y no otro (...) y también, por ejemplo, por qué ese cuerpo es cuadrado mejor que redondo. La razón de esto no puede alcanzarse a partir de la naturaleza de los cuerpos, pues la misma materia está indeterminada para cualquier figura, ya sea cuadrada, ya sea redonda. A esto pueden responderse dos cosas. O el cuerpo es cuadrado desde toda la eternidad, o lo es por el influjo de otro cuerpo (...). Si se dice que tiene esa forma desde la eternidad, no se asigna una razón porque ¿no podía haber sido eternamente esférico?; la eternidad no puede ser entendida como causa de ninguna cosa. Si se afirma que es cuadrado por el movimiento de otro cuerpo, queda todavía sin saber la razón de por qué tiene tal o tal otra figura (...) y si se adscribe la razón a un movimiento distinto, y así al infinito, prosiguiendo indefinidamente esta respuesta ante la continua reformulación de la pregunta, aparecerá que la materia no es capaz nunca de dar la razón de la razón, y así la razón plena nunca se alcanzará. Luego la razón de cierta figura y tamaño de los cuerpos no puede darse a partir de su naturaleza. Dijimos que la definición de cuerpo tiene dos partes: el espacio y la existencia en él; por el espacio se origina el tamaño y la figura, pero no un tamaño y figura determinados.

Con la existencia en el espacio se relaciona el movimiento, pues el cuerpo comienza a existir en un espacio antes que en otro y por lo mismo se mueve. Si tomamos lo dicho de manera más estricta aparece que de la naturaleza del cuerpo surge la movilidad, pero no el mismo movimiento, puesto que mientras un cuerpo está en este espacio concreto, también podría estar en otro igual y semejante al anterior; esto es, puede moverse, luego el movimiento es el cambio de espacio.

El movimiento actual no se explica por el hecho de existir en, pues un cuerpo que existe en el espacio, por sí solo, permanece en reposo. Luego la razón del movimiento no puede encontrarse en los cuerpos abandonados a sí mismos. Es vano también el intento de aquellos que explican la razón del movimiento de las siguientes maneras: o todo cuerpo se mueve desde la eternidad, o, también, está puesto en movimiento por un cuerpo contiguo. Si afirman la primera no explican por qué el cuerpo no permanece desde toda la eternidad en reposo. Si recurren a la segunda, habrá que remontarse al infinito y, en tal caso, no se encontrará la razón de por qué se mueve el primero, el segundo, el tercero o cualquiera, hasta que no se dé razón de por qué se mueve aquel por el cual se mueven todos los anteriores. Pues la razón de la conclusión no está plenamente dada hasta que no se encuentre la razón de la razón (...).

Hemos demostrado ya bastante: en los cuerpos por sí solos no hay razón de la existencia de una determinada figura o tamaño, ni tampoco del movimiento (...).

Por consistencia de los cuerpos se entiende el que un cuerpo grande no cede ante uno pequeño que lo empuja, porque los cuerpos o partes de los cuerpos están íntimamente unidos (tienen cohesión entre sí) (...) y también que el cuerpo duro que choca contra un cuerpo ante el que no cede es reflejado. Brevemente, de la consistencia se derivan tres propiedades: resistencia, coherencia y reflexión (acción de retroceder). Dar razón de ellas por la figura, magnitud y movimiento de la materia es algo que concederé gustosísimo a un gran filósofo. Sólo aparece un camino, de modo que el cuerpo resiste al cuerpo que lo impulsa y lo rechaza, porque sus partes superficiales irremisiblemente lo mueven hacia su encuentro. Pero supongamos que el cuerpo que choca no da en esa línea por la que las partes del cuerpo que han de ser impulsadas salen al encuentro, sino en otra, quizás oblicua; toda reacción, resistencia y reflexión cesará, en contra de la experiencia. Pero la noción de coherencia no puede ser explicada por la reacción y el movimiento. Pues si impulso parte de una hoja, la parte que impulso cede, luego no puede negarse alguna reacción y movimiento de resistencia. Pero no cede ella sola, sino que arrastra consigo las restantes partes que le están unidas. Ciertamente es verdad lo que antiguamente Leucipo, Demócrito, Epicuro y Lucrecio, y hoy sus seguidores Gassendi y Magneno, pusieron de manifiesto: que toda causa de coherencia en los cuerpos produce naturalmente ciertas figuras implicadas, a saber, ganchos, garfios, anillos, brevemente, todas las corvedades o flexiones de los cuerpos duros mutuamente insertadas. Pero estos mismos

instrumentos o medios implicados han de ser necesariamente sólidos y firmes para que desempeñen su oficio y contengan las partes de los cuerpos. ¿De dónde le viene la firmeza? ¿Hemos de suponer garfios de garfios hasta el infinito? La razón de duda en los primeros será sin fin en los segundos y terceros. A estas dificultades respondieron estos agudísimos filósofos suponiendo que en la resolución última de los cuerpos hay ciertos corpúsculos indivisibles, que ellos llaman átomos, que producen, con sus diversas figuras combinadas de diversos modos, las cualidades de los cuerpos sensibles. Pero en estos corpúsculos últimos no aparece razón alguna de coherencia e indivisibilidad.

Los antiguos dieron alguna razón, pero tan torpe, que avergüenza a los más modernos. Por ejemplo, las partes de los átomos se cohesionan por que no se interpone vacío alguno; de lo que se sigue que todos los cuerpos que estuvieran en contacto una vez, deben estar unidos inseparablemente, a ejemplo de los átomos, porque en todo contacto de un cuerpo con otro no se interpone vacío alguno. No hay nada más absurdo que esta perpetua coherencia, ni nada más alejado de la experiencia. Para dar una correcta explicación de los átomos acudieron finalmente a Dios, estableciendo que él da firmeza a esos últimos fundamentos de las cosas. Y me asombro de que ni Gassendi ni ningún otro, entre los agudísimos filósofos de este siglo, haya advertido esta preclara ocasión de demostrar la existencia divina. Parece, pues, que en la resolución última de los cuerpos la naturaleza no puede ser privada del auxilio de Dios.

Así como hemos demostrado que los cuerpos pueden tener determinada figura y cantidad, pero no movimiento, si no se supone este ente incorpóreo, fácilmente parece que tal ente es único para todos, a causa de la armonía de todas las cosas entre sí, especialmente porque los cuerpos tienen movimiento, no cada uno a partir de su ente incorpóreo, sino por sí mismo recíprocamente. La causa de que entonces este ente incorpóreo prefiera esta magnitud, figura y movimiento a aquellos, no puede explicarse a menos de que sea inteligente y sabio, por la armonía de las cosas, y poderoso a voluntad, por la obediencia de éstas. Este ente incorpóreo será la mente rectora de todo el mundo, es decir, Dios”[41].

41. G. IV, pp. 106-109. En carta a Thomasius Leibniz resumirá esta formulación del argumento del siguiente modo: “Pues como el cuerpo no es otra cosa que la materia y la figura, y ni desde la materia ni desde la figura puede explicarse verdaderamente el movimiento, es necesario que la causa del movimiento esté fuera del cuerpo. Como no puede suponerse fuera de lo corporal nada más que lo que es pensante o la mente, la mente será la causa del movimiento. Pero la mente rectora del Universo es Dios”, G. I, 11. En este texto se aprecia una estrecha correspondencia entre

Esta formulación del argumento, sin duda la más larga de todas las encontradas, se caracteriza con respecto a la primera anteriormente expuesta, por una menor preocupación por el rigor formal externo. Leibniz no procede aquí con el mismo "carácter matemático" que habíamos observado en la anterior formulación: la forma silogística se pierde, pero esto no influye nada para el hecho de que su razonamiento sea igualmente claro y riguroso; él mismo señala al comienzo que procederá de manera no oscura ni ambigua[42]. En una carta a Bournett de 1705 Leibniz se refiere al hecho de que no hay verdadero rigor sin definiciones y análisis[43]. Por tanto, si en esta prueba pretende mantener el rigor interno, ha de establecerlos, y así lo hace. La argumentación comienza con el axioma de que la "razón de toda afección ha de deducirse o de la cosa misma, o de algo exterior a ella". Esta afirmación es fundamental, ya que le llevará a la consecuencia lógica de que si esas cualidades primeras no encuentran su razón de ser en la esencia de los cuerpos, y no existe nada aparte de éstos, tampoco aquéllas pueden existir.

A continuación añade la definición de cuerpo: "existir en el espacio"[44]. No resta sino analizar los dos términos que surgen de la definición, el espacio y la existencia en él, para ver si en ellos radica la razón de las cualidades que estamos investigando. Con el espacio se relacionan la magnitud y la forma, pero el espacio por sí solo no explica cómo se originan. Con la existencia en el espacio aparece el movimiento, pero tampoco da razón de él en último término. Por tanto, ni el movimiento, ni la magnitud, ni la forma (característica ésta que otros lugares denominará con el término *figura*) pueden deducirse de la definición de cuerpo.

Además de estas tres cualidades Leibniz encuentra otra que ha de ser explicada: la consistencia. Esta encierra tres propiedades: la resistencia, la

corporalidad, materia, figura y movimiento: cada concepto lleva al siguiente, de tal modo que desde el cuerpo llegamos al movimiento. Cuando nos preguntamos por la razón de este último estamos dando la razón del cuerpo que se caracteriza por el movimiento: Dios. Así pues, esta formulación podría considerarse como una postura intermedia entre la aparecida en el *De Arte Combinatoria* y la propia de la *Confessio Naturae*. Incluso habida cuenta de su referencia a la materia, cabe considerarla como la unión con aquellas otras que más adelante consideraremos y cuyo punto de partida explícito es la materia y sus características.

42. "Los cuerpos o se bastan a sí mismos, ni pueden subsistir sin un principio incorpóreo. Demostraré esto y no de forma oscura o ambiguamente". Estas palabras iniciales suponen su declaración de intenciones, ciertamente cumplida en el desarrollo de la demostración.

43. Cfr. G. III, 302.

44. En el *De Transsubstantiatione* lo definirá de la misma forma: "la esencia o definición de cuerpo es existir en el espacio", AK. VI, 1. p. 508.

reflexión y la coherencia. Ninguna de ellas se explican acudiendo únicamente a las cualidades primeras, tal como lo demuestra Leibniz, dejando a veces que su mano se guíe por la ironía antimecanicista. La conclusión de todo el argumento es que ni las cualidades primarias ni la consistencia tienen su razón suficiente de ser en la esencia del cuerpo; por tanto, ya que existen y son observadas gracias a la experiencia más elemental, y puesto que no hay razón de la existencia sino por lo existente[45], es necesario admitir la existencia de un ser incorpóreo que será Dios.

Lo dicho nos indica también una segunda característica de esta formulación por la que se distingue de la aparecida en el *De Arte Combinatoria*. Leibniz ha profundizado más en su filosofía de la naturaleza, de tal modo que ahora el punto de partida es compuesto. No empieza simplemente por el movimiento, como hacía antes, sino por la corporalidad. Pero ésta presenta una serie de características propias y definitorias, las por él denominadas cualidades primarias (tamaño, figura, y movimiento), y la consistencia de los cuerpos. De este modo el punto de partida es cuádruple: cuatro características de los cuerpos nos llevan a concluir necesariamente la existencia de un ser incorpóreo, inteligente, sabio, y poderoso, en definitiva, la mente rectora del universo en su conjunto (se aprecia también, así pues, una profundización en la conclusión de la prueba). Además, Leibniz incluye ya desde el principio de esta pequeña obra referencias críticas explícitas a los atomistas y mecanicistas. Comienza Leibniz señalando cómo en su tiempo, las razones de las cosas, que otrora los antiguos adscribían al creador o algún tipo de formas incorporales, son colocadas desde un punto de vista mecanicista en la figura y movimiento de los cuerpos, a consecuencia de lo cual se ha abandonado toda explicación tanto de la naturaleza y existencia divinas como de la inmortalidad del alma. Los filósofos modernos (Galileo, Bacon, Gassendi, Descartes y Hobbes) han resucitado las viejas tesis de Demócrito y Epicuro al intentar dar razón de los fenómenos corporales apelando únicamente a la naturaleza de los cuerpos, más concretamente, a sus primeras cualidades: la magnitud, la figura y el movimiento. A continuación desarrolla el argumento que acabamos de citar, prueba que conforma toda la primera parte de la *Confessio Naturae*; mientras que la segunda se dedicará a mostrar la inmortalidad del alma[46].

45. "La razón de lo existente no se obtiene sino a partir de lo existente", G. VII, 303.
46. "Pars II, Mentis humanae immortalitatis continuo sorite demonstrata". G. IV, 109.

Se decía al principio de este apartado dedicado a las formulaciones apoyadas en las "razones mecánicas", que junto con el movimiento y la corporalidad, Leibniz establece en varios lugares demostraciones cosmológicas apoyadas en la materia como su punto de partida. Es momento ya de examinarlas. Para ello, pueden considerarse como formulaciones paradigmáticas las que aparecen en los *Elementa philosophia arcanae de summa rerum* (1676), y en la *Lettre sur ce qui passe les sens et la matiere* (1702).

La primera de ellas dice así: "La materia es un ente discreto, no continuo, contiguo en gran medida y unido por un movimiento o por una cierta mente. Se manifiesta, por tanto, que hay un cierto centro de todo el universo, un cierto vértice general e infinito, y una cierta Mente perfectísima, o Dios. Esta mente y alma entera existe en todo cuerpo del mundo, a esta misma mente se debe la existencia del mundo, ella es *causa sui* (...), razón de las cosas y conjunto de los requisitos de todas las cosas"[47].

En esta argumentación el principio de razón suficiente puede pasar desapercibido, ya que Leibniz no lo cita textualmente, aunque esto no

47. Jag. p. 32. Una falsa interpretación de la formulación aquí reseñada, concretamente de la frase "esta mente y alma entera existe en todo cuerpo del mundo", puede producir un grave equívoco: considerar que el Dios leibniziano sea el alma del mundo. Este error, afirmará Leibniz en su *Teodicea* "no tiene nada de común con mis afirmaciones; Dios, según mi parecer, es la inteligencia extramundana (...), o más todavía, supramundana", G. VI, 248., Cfr. *Ibidem*, 232, parágrafo 195; *Segunda Carta a Clarke*, parágrafos 10 y 12, AK. VII, 358 y 359. En otro de sus escritos Leibniz prueba de manera distinta que Dios no es el alma del mundo: "Deum non esse mundi animam potest demonstrari; vel enim mundus est finitus vel infinitus. Si finitus est mundus, utique Deus, qui infinitus est, Mundi anima dici non potest. Si mundus infinitus ponatur, non est Ens unum seu unum per se corpus (quemadmodum alias demonstratum est infinitum numero et magnitudine neque esse totum; sed tantum infinitum perfectione unum et totum esse). Itaque nulla eius intelligi potest anima. Mundus scilicet infinitus non magis est Ens unum et totum, quam numerus infinitus, quem neque unum neque totum esse demostravit Galilaeus. Sunt et alia argumenta, quae illud est quod Deus est productor Mundi continuus, anima autem corporis sui productrix non est", Grua, II, 558. Si Dios fuera el alma del mundo el argumento cosmológico perdería su *vis probativa*, ya que, como frecuentemente hemos señalado, Dios es la última razón de las cosas porque está aparte de ellas y no se integra en la serie de las mismas. Así pues, Dios no entra a formar parte del mundo, ni siquiera como su alma, está totalmente separado de él: "sólo Dios es la sustancia separada del mundo, puesto que al ser acto puro, no está dotado de potencia pasiva, la cual, allí donde se da constituye la materia", G. VII, 530. No obstante, esta separación no implica independencia total del mundo hacia Dios: el mundo alcanza su explicación cabal acudiendo únicamente a su razón última. Hemos visto ya que Dios no existe en el mundo como su alma, pero sin embargo hay que especificar el modo propio de existencia de Dios en relación con él, pues el mismo Leibniz afirmará en esta formulación que "Dios existe en todo cuerpo del mundo". Años más tarde, hacia 1704, escribe a este respecto en el *Parallèle*: "Dios es todopoderoso y eterno, en el cual está todo y el cual está todo en todo, da a cada parte del universo las cualidades convenientes y actúa de manera que sus contrarios contribuyan a la armonía, belleza y perfección del universo", Grua, I, 46 y 47.

implica que no lo utilice; al contrario, tenemos que buscar una razón explicativa del peculiar estado en el que la materia existe (esta es la formulación del principio general —*nihil est sine ratione*— aplicado al caso particular en el que nos encontramos). Otro paso aparentemente olvidado, igual que el anterior, es aquel por el cual se afirma cómo la materia, que es un ente discreto, no puede dar razón por sí misma de la unión en que se encuentra; por tanto, la razón deberá descansar en algo extrínseco, supramaterial: Dios como mente.

Hemos explicado así la segunda de las posibilidades indicadas por Leibniz, ya que afirma que la unidad de la materia puede encontrar su resolución en un movimiento, o en la existencia de una mente. Nos falta referirnos a la primera de ellas, pero Leibniz no hace sino nombrarla, pues en el desarrollo del argumento no se refiere a ella en ningún momento. Si así lo hiciera se repetiría la prueba incluida en la *Dissertatio de Arte Combinatoria*, es decir, la búsqueda de una razón del movimiento.

Esta presencia divina en el universo, en todos y cada uno de sus componentes, es la presencia del fundamento en lo fundamentado, la presencia de lo inteligible que hace racional y susceptible de explicación a aquello en lo cual está presente. Es, en definitiva, la presencia de lo inteligente en lo inteligido y querido, el mundo contingente, tal como en otros lugares lo habrá denominado, que en virtud de ella se torna también inteligible.

La segunda formulación en la que la materia aparece claramente como el punto de partida es la siguiente: “Es preciso confesar también que hay alguna sustancia separada de la materia; para esto sólo hace falta considerar que hay una infinidad de formas posibles que toda la materia sería capaz de recibir, en lugar de esta clase de variaciones que ella, efectivamente, ha recibido. Pues está claro que, por ejemplo, siendo el espacio y la materia indiferentes a todo tipo de formas y movimientos, las estrellas podrían seguir otro camino perfectamente. Hace falta, por tanto, que la razón o causa universal determinante que hace que las cosas sean así y no de otra manera, esté fuera de la materia, puesto que la existencia misma de la materia depende de ella y dado que en esta última no se encuentra nada que cargue con su existencia por sí mismo. Hay que buscar la razón de las cosas fuera de la materia. Y a causa de la conexión de todas las partes de

la materia, esta razón última de las cosas será común a todas y universal, a saber, Dios”[48].

La simplicidad de la argumentación convierte en superfluo todo comentario, cosa que no sucede en otros lugares en los que también Leibniz aferra la existencia de Dios mediante el recurso a la materia como punto de partida. Nos referimos concretamente a dos formulaciones del argumento cosmológico en las que el filósofo de Hannover mezcla estrechamente movimiento y materia, tanto que podría dar lugar a ciertas dudas a la hora de clasificar estas pruebas: ¿pertenecen al grupo representado por la *Dissertatio de Arte Combinatoria*, o más bien al propio de los *Elementa philosophia arcanae de summa rerum*?

Aparentemente las palabras de *Les considérations sur les Principes de Vie et sur les Natures plastiques* (1705) indican que estamos ante una de las últimas apariciones de la prueba por el movimiento: “También esta máxima, según la cual es imposible la existencia de un movimiento que no tenga su origen en otro movimiento según las leyes mecánicas, nos conduce al primer Motor, ya que en cuanto la materia es indiferente por sí misma tanto a cualquier movimiento como al reposo, y puesto que ésta siempre posee el movimiento con toda su fuerza y dirección, este último no puede haber sido puesto sino por el mismo autor de la materia”[49].

48. *Lettre sur ce qui passe les sens et la matiere,* G. VI, 497. Casi idénticas en la literalidad de las palabras son las que aparecen en la *Lettre à Sophie Charlotte de Prusia*, G., VI, 506 y 507, y en *Sur ce qui passe les sens et la matiere,* G. VI, 491.

49. G.VI, 542. Leibniz inserta esta demostración de Dios como primer Motor en el tratamiento de la armonía preestablecida: líneas más arriba ha formulado su prueba con el recurso a ese método: “Ce systeme de l’Harmonie preétablie fournit une nouvelle preuve inconnue jusqu’icy de l’Existence de Dieu puisqu’il est bien manifeste que l’accord de tant de substances, dont l’une n’a point d’influence sur l’autre, ne sauroit venir que d’une cause generale, dont elles dependent toutes, et qu’elle doit avoir une puissance et une sagesse infinie pour preétablier tous ces accords”. *Ibidem*, 541. Leibniz afirma que este sistema tiene la ventaja de conservar en todo su rigor y generalidad el principio fundamental de la física, según el cual un cuerpo puede cambiar de movimiento únicamente por medio de otro cuerpo, también en movimiento, que lo empuje: “Corpus non moveri nisi impulsum a corpore contiguo et moto”. *Ibidem*. Debido a que la mayoría de los filósofos no han tenido en cuenta esta ley, los seguidores de Demócrito, Hobbes y otros materialistas radicales —dirá Leibniz— han creído encontrar aquí una confirmación de sus tesis materialistas, y una causa suficiente para criticar a aquellos filósofos abiertos a la trascendencia de la divinidad (Cfr. *Ibidem*). Leibniz afirmará que este triunfo del materialismo no ha sido sino aparente, más aún, su pretendida victoria se vuelve contra ellos, ya que ese principio físico del que hacen alarde como confirmación de su pensamiento ateo conduce directamente al establecimiento de un primer Motor: “este principio general (...) nos lleva de la manera más segura y clara a un primer Motor universal”, *Ibidem*, 542. Leibniz en esta obra no especifica los pasos necesarios para concluir la existencia de tal motor, ya lo ha hecho en el *De Arte Combinatoria* (Cfr. G. IV, 32 y 33), y en la *Confessio Naturae contra atheistas* (Cfr. *Ibidem*, 106-109), respectivamente primera y segunda formulaciones

Lo mismo sucede en el *Eclaircissement sur les Natures Plastiques et les Principes de Vie et de Mouvement, par l'Auteur du Systeme de l'Harmonie préétablie* (1705): "El principio de un Motor necesario para dar movimiento a la materia ha sido, en efecto, el fundamento de un argumento muy bueno, cara a los antiguos y a los modernos, para establecer un primer Motor. Y me parece que algunas veces (sobre todo cuando compara el movimiento de los animales con el de los autómatas), según las apariencias, Aristóteles no se aleja de lo que ha sido establecido por Demócrito y Leucipo, y que Descartes y Gassendi han adoptado: que naturalmente una porción de la materia no podrá producir un movimiento cuando ella no lo tiene, ni cambiar por sí misma el grado de su velocidad, o la dirección de la tendencia. Estas cosas, a mi parecer, no se pueden hacer según el orden de la naturaleza a no ser que hay un cuerpo que esté ya en movimiento y empuje a aquel que debe ser cambiado. Y como no se puede encontrar la razón del movimiento en la materia, que por sí es indiferente a todas las direcciones, hay que buscarla en un Motor inmaterial que, por muchas razones, será Dios. Y esto aunque Aristóteles haya contado entre estos motores ciertas inteligencias inferiores que hacen girar las esferas planetarias; y pese a que algunos de los cartesianos, que creen en la influencia del alma humana sobre los cuerpos, cuentan también nuestras almas entre estas inteligencias capaces de dar el movimiento"[50].

recogidas por nosotros, y a las que ahora remitimos. Por contra, en *Les considerations sur les Principes de Vie et sur les Natures plastiques*, no se contenta Leibniz únicamente con la prueba por el movimiento, la misma existencia de la materia exige la existencia divina. En este sentido hay que interpretar la última frase de la formulación objeto de nuestro estudio en estos momentos.

50. G. VI, pp. 548 y 549. Respecto a esta formulación resulta interesante destacar que en su parte final Leibniz insiste en algo que ya había señalado con anterioridad, concretamente en una carta de 1702 a la princesa Sofía Carlota de Prusia, en la que también aparece el argumento cosmológico, tal como ya ha sido señalado líneas más atrás (Cfr. G. VI, 506 y 507). Esta carta es una respuesta a otra que la citada princesa le había dirigido a Leibniz y en la cual hacía mención a dos importantes cuestiones: si hay algo en nuestro pensamiento que no provenga de los sentidos, y si hay algo en la materia que no sea material. La que ahora nos interesa es la segunda, pues se relaciona directamente con el problema de si "nuestras almas (...) son capaces de dar el movimiento". Es decir, si para explicar el movimiento de la materia basta con el recurso al alma humana, o más bien es preciso acudir a la existencia de un ser supramaterial. Comienza Leibniz esta segunda cuestión introduciendo una sutil distinción entre estar fuera de la materia y no depender estrictamente de ella. Para dar respuesta al problema no podemos acudir únicamente a la existencia de las almas, debido a que éstas estrictamente no están fuera de la materia, aunque suponen algo más que ella, ya que no se producen ni son destruidas por los cambios que la materia sufre. Sin embargo, esta solución no basta, y la mostración de esta insuficiencia coincide con el argumento cosmológico: la búsqueda de una separada de la materia.

Sin embargo, en ambas formulaciones no se contenta Leibniz únicamente con la prueba por el movimiento, sino que señala que la misma existencia de la materia exige la existencia divina. El movimiento es algo característico de la materia, pero, sin embargo en ella no se encuentra la razón de su existencia. Por eso se da el paso a un Primer Motor explícitamente caracterizado como inmaterial. En definitiva, aunque el argumento razona a partir del movimiento, éste es visto como algo propio de la materia. Además se aprecia con claridad que ha habido una evolución en la exposición del argumento, pues aparecen conceptos de dinámica y filosofía de la naturaleza apenas vislumbrados en la prueba de 1666: leyes mecánicas, reposo, fuerza, dirección, velocidad, y tendencia. En conclusión, el desarrollo de su pensamiento le lleva a nuestro autor a unificar definitivamente en 1705 las formulaciones apoyadas en el movimiento y las fundamentadas en la materia. Algo semejante quedaba ya apuntado en la formulación de 1676[51], comentada ya páginas más atrás.

En este texto recogido por Jagodinski, se pone también de manifiesto que el argumento cosmológico trasciende los planteamientos físicos y los desarrollos de filosofía de la naturaleza, para, de esta manera, transitar los terrenos metafísicos. Recordemos la conclusión final de esta prueba: "Esta mente y alma entera (Dios) existe en todo cuerpo del mundo, a esta misma mente se debe la existencia del mundo, ella es *causa sui* (...), razón de las cosas y conjunto de los requisitos de todas las cosas"[52]. Dios como *causa sui*, última razón de las cosas, y conjunto de todos los requisitos supera la virtualidad probativa del argumento basado en la materia. Estamos ante una conclusión de tipo metafísico, más apropiada para el punto de partida correspondiente a la contingencia real de los seres. Es decir, ya mediados los años 1670 se observa cómo las formulaciones de la prueba cosmológica leibniziana se resisten a agrupamientos exclusivistas e independientes. Más bien sucede que, según el contexto y el interés concreto del autor, se destacan unos aspectos o, por el contrario, se subrayan otros. El argumento cosmológico es un todo compuesto en el que se pretende llegar a la existencia divina partiendo de la observación de algo que carece en sí mismo de su razón propia. Y este algo puede ser ya el movimiento, ya la corporalidad, ya la materia misma, o bien, por último, la contingencia real,

51. Cfr. JAG., p. 32. Esta unión queda también de manifiesto en los *Principios de la Naturaleza y de la Gracia fundados en razón*, una de las últimas obras escritas por Leibniz, concretamente a finales de agosto de 1714. Cfr. parágrafos 7 y 8, G. VI, 602. Vid. también la formulación que Leibniz envía por carta a Thomasius, cfr. G. I, 11.

52. JAG. p. 32.

o incluso las verdades contingentes. En algunas formulaciones aparece sólo uno de ellos, mientras que en otras aparecen varios, tal como se ha visto en lo relativo a la materia y el movimiento. Es más, en algunos casos el punto de partida que hemos denominado "mecánico", el que sería propio de la filosofía de la naturaleza, es introducido por Leibniz como ejemplo o aclaración del punto de partida estrictamente metafísico[53].

3. *Formulaciones metafísicas*[54]

Este tipo de formulaciones ha recibido por parte de Leibniz un mayor tratamiento que las anteriormente expuestas. Ciertamente no podía ser de otro modo, pues en el camino que se sigue desde la existencia contingente de las cosas hasta la existencia necesaria de la divinidad, quedan imbricados en mayor o menor medida algunos de los temas fundamentales de la metafísica leibniziana. No sólo se trata de que numéricamente sean más las veces que este filósofo comienza el argumento apoyándose en la contingencia real de los seres, cosa que efectivamente así sucede, sino que, por otra parte, y lo que es más interesante, se encuentra una mayor variedad a la hora de razonar los pasos argumentativos. Parecería que Leibniz fuera ensayando diversas posibilidades —ninguna de ellas excluyentes entre sí, antes bien, todas complementarias— en su intento de explicar la contingencia. Esta diversidad se debe en primer lugar a los diferentes contextos en los que aparecen las pruebas. Pero fundamentalmente la razón explicativa de la multiplicidad de caminos argumentativos estriba en el intento llevado a cabo por nuestro autor de evadirse por todos los medios a su alcance de la acusación de necesitarismo[55]. Si todo tiene una razón —máxima esencial del pensamiento leibniziano—, esa razón explica todo, pero en la misma medida convertiría en necesario a todo lo por ella

53. Así sucede, por ejemplo, en la *Conversatio cum Domino Stenonio de libertate*, GRUA, I, 268; en los *Essais de Teodicée*, G. VI, 106 y 107; en los *Principios de la Naturaleza y de la Gracia fundados en razón*, G. VI, 602; en el *Du principe de raison*, COUT., p. 13; y en el *De Existentia*, GRUA, I , 267 (también recogido en AK., VI, 3, p. 587). Éstos y otros textos relativos al argumento cosmológico serán tratados en el siguiente apartado.

54. Si las anteriores eran denominadas "mecánicas", bien podían éstas —respetando la literalidad de la expresión leibniziana— ser calificadas de "*extra* mecánicas", cfr. GRUA, I, 268.

55. *Quinta Carta a Clarke*, parágrafo 2, 18.VIII.1716, G. VII, 390. Vid. también parágrafos 7 y 8.

explicado. Estamos ante uno de los puntos cruciales del “sistema de la armonía”, tal como su mismo autor apreció en repetidas ocasiones, y algunos intérpretes —léase Russell, entre otros— no han dejado de señalarlo. Por ello, Leibniz a lo largo de toda su vida no se cansará de examinar y volver a repasar su explicación de la contingencia. Estas revisiones, que en último término no son sino nuevas profundizaciones en el tema, traen como consecuencia la diversidad a la hora de formular la prueba basada en la contingencia, según sea el punto de insistencia en el que Leibniz se centre[56].

Leibniz es tajante cuando enmarca este tipo de formulaciones metafísicas entre los argumentos *a posteriori*. Ciertamente el punto de partida supone una observación empírica algo más compleja que la implicada en la prueba por el movimiento. Ahora no se trata de apreciar simplemente el movimiento de los cuerpos naturales, sino más bien su carácter contingente. Por esto, y tal como ha sido convenientemente señalado con anterioridad, resulta frecuente que Leibniz ejemplifique y prepare la contingencia metafísica (el hecho de que las cosas no tengan en sí la razón de su existencia) con la referencia a las características de la materia, manifiestas a primera vista y que son utilizadas de manera propedéutica.

El carácter *a posteriori* de estas formulaciones es indicado explícitamente en el parágrafo 45 de la *Monadología*, texto también interesante porque incluye la versión más resumida y sintética de este tipo de formulaciones: “Sólo Dios (o el ser necesario) goza del siguiente privilegio: es preciso que exista si es posible (...). La posibilidad basta para conocer la existencia de Dios *a priori*. También la hemos probado por la realidad de las verdades eternas. Pero acabamos de probarla —lo ha hecho en los parágrafos 36 a 39—, así mismo, *a posteriori*, puesto que existen seres

56. Sin pretender ser exhaustivos, ni en el elenco de formulaciones ni en los temas tratados en ellas, cabe señalar como centrales y específicas las siguientes ideas relacionadas con la contingencia: razón y requisito (*De Existentia*, GRUA, I, p. 267; *Specimen inventorum de admirandis natuarae Generalis arcanis*, G. VII, 310); la serie infinita de las cosas y el infinito en acto (*Communicata ex litteris D.Schulleri*, AK., VI, 3, pp. 282 y 283, nota 25; *Conversatio cum Domino Stenonio de libertate*, GRUA, I, p. 268); los posibles (*Conversatio cum Domino Stenonio de libertate*, GRUA, I, 268; *De libertate*, GRUA, I, 288); la distinción entre necesidad hipotética y necesidad metafísica (*De rerum originatione radicali*, G. VII, 302 y 303); la limitación (*Essais de Teodicée*, G. VI, 106 y 107); el análisis y las verdades contingentes (*Monadologie*, G. VI, 613, parágrafos 36-39, y 614, parágrafo 45); la armonía y la determinación (*Du principe de raison*, Cout., p. 13).

contingentes que no pueden tener su razón última o suficiente sino en el ser necesario, el cual tiene en sí mismo la razón de su existencia"[57].

Es de experiencia que existen seres contingentes, luego hay un Ser Necesario. La síntesis del argumento resulta certera, pero ¿cómo se procede desde la contingencia experimentada hasta aferrar racionalmente la existencia de Dios? Una vez constatada la contingencia, o mejor dicho, la existencia de seres contingentes —punto de partida—, ¿cómo llegar a Dios? Ese paso, que es el núcleo de la demostración, viene precedido por la superación trascendente de los datos sensoriales (algo semejante a lo que sucedía en las formulaciones mecánicas), o, lo que es lo mismo, por la formulación de la más célebre pregunta leibniziana: ¿por qué el ser y no más bien la nada? Es decir, vemos que hay cosas, seres, y que éstos en ocasiones dejan de ser, pero cuando son ¿por qué son si resulta, como la experiencia atestigua sobradamente, que pueden dejar de ser? El planteamiento de esta pregunta lleva, según Leibniz, a introducirse en el intrincado ámbito de la metafísica, tal como señala en el parágrafo 7 de los *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*: "Hasta aquí hemos hablado como simples físicos, ahora hay que elevarse hasta la metafísica, sirviéndonos del Gran Principio, poco empleado comúnmente, que afirma que nada se hace sin razón suficiente, es decir, que nada sucede sin que sea posible, a aquel que conoce suficientemente las cosas, dar una razón que baste para determinar por qué esto es así y no de otra manera. Puesto este principio, la primera cuestión que nos debemos plantear es ¿por qué hay más bien algo que nada? Pues la nada es más fácil y simple que cualquier cosa. Además, supuesto que las cosas deban existir, hay que dar razón de por qué ellas tienen que existir así y no de otra manera"[58].

57. G. VI, 614. Obviamente el carácter *a posteriori* de la argumentación vale también para las formulaciones que anteriormente hemos denominado mecánicas. Recuérdese, a este respecto, el texto ya citado de la *Conversatio cum Domino Stenonio de libertate*, cfr. Grua, I, 268, en el que distingue el ámbito "mecánico" y el propio de las "razones que es preciso que no sean mecánicas".

58. G. VI, 602. La génesis de esta obra hay que encontrarla en el trabajo realizado por Leibniz a finales de agosto de 1714 durante su estancia en Viena, ciudad en la que iba a ejercer la misión diplomática de consolidar la alianza entre el emperador de Austria, Carlos VI, y el zar Pedro el Grande contra Francia. Allí trabaja en un esclarecimiento sobre las mónadas a petición de Remond. Esta aclaración se va alargando en su redacción y da lugar a dos obras: la primera, escrita para el príncipe Eugenio de Saboya, es los *Principes de la nature et de la grâce*; la segunda será conocida con posterioridad bajo el título de *Monadología*, y su destinatario es Nicolás Remond de Montmort, agrupado con otros admiradores de Leibniz en torno al Duque de Orleans.

Deben interpretarse correctamente las palabras iniciales de este parágrafo 7[59]. El paso de la física a la metafísica implica el uso del “Gran Principio”, se entiende, del principio de razón. Esta afirmación no significa que el citado principio no tenga aplicación en el ámbito físico o de filosofía de la naturaleza. Ya se ha visto anteriormente su aplicación a la materia y sus características tomadas como punto de partida de la prueba cosmológica. Significa más bien que si entendemos la fórmula “dar razón” en su sentido más fuerte y estricto, propiamente estaremos preguntándonos por la razón de la existencia de las cosas, y, por tanto, habremos recorrido ya los primeros pasos de la demostración de la existencia del ser necesario[60]. El principio de razón se relaciona inmediatamente con el problema de la existencia; puesto que algo existe, debe haber alguna razón para su existencia, ya que existir es lo mismo que tener razón de la existencia. Por tanto la existencia ha de ser explicada, cosa que no sucedería en la hipótesis de que hubiera nada, ya que la nada no implica una razón y, por tanto, no requiere una explicación —es más simple que la existencia—; si se nos permite hablar así, la nada se explica por sí misma, o mejor dicho, no llega ni a explicarse: no lo necesita.

En el presente tipo de formulaciones, Leibniz por lo general procede siempre del mismo modo. Ya sea al principio de la prueba, o bien al final, una vez que ésta ha sido expuesta sucintamente, Leibniz sienta las bases

59. En los seis primeros parágrafos Leibniz comienza esta obra definiendo las mónadas y la sustancia. A continuación se dedica al estudio de estos átomos o puntos metafísicos, para pasar a tratar de los cambios, origen y término de los animales. De aquí que Leibniz inicie la formulación manifestando que hasta entonces no ha trascendido el ámbito de lo físico.

60. Así lo pone claramente de manifiesto el propio Leibniz cuando en la *Confessio Philosophi*, con motivo de mostrar las consecuencias que se derivan del principio de razón, vuelve a formular el argumento cosmológico: “—*Teólogo*: ¿Me concedes que nada es sin razón? —*Filósofo*: Esto lo concedo a tal punto que considero que puede demostrarse que nunca existe cosa alguna a la que no se le pueda (al menos para quien sea omnisciente) asignar una razón suficiente de por qué existe y de por qué es más bien así que de otro modo. El que niega esto destruye la distinción entre el ser y el no ser. Todo lo que existe tendrá en cada caso todos los requisitos para existir; pero todos los requisitos para existir tomados a la vez son *la razón suficiente de existir*; por tanto, lo que existe tiene razón suficiente de existir. —*Teólogo*: No tengo nada que decir contra esta demostración, mejor, contra esta opinión y, lo que es más, contra esta práctica del género humano. Pues, cuando los hombres perciben algo, especialmente si es algo insólito, preguntan sin excepción: «¿por qué?» (...) —*Filósofo*: (...) Me confesarás que incluso la prueba de la existencia de Dios se apoya únicamente en la proposición de que nada es sin razón (...). —*Teólogo*: En realidad has dicho que todas las cosas que no tienen en sí la razón de su ser (...) deben ser reducidas a una razón y a la razón de esa razón hasta que se reduzcan a aquello que es razón de sí mismo, esto es, el ser por sí mismo, o sea Dios, y este razonamiento coincide con la demostración de la existencia de Dios”, Trad. de E. OLASO, *Leibniz. Escritos filosóficos*, Charcas, Buenos Aires, 1982, pp. 100-104. Vid. también GRUA, I, 268.

metafísicas que le permiten poner a Dios —ser necesario, sabio, bueno, y poderoso— como la respuesta correcta a la pregunta de “porqué el ser y no más bien la nada”. Esos desarrollos metafísicos coinciden con la profundización en el concepto de contingencia.

Debido a la profusión de formulaciones y lugares paralelos que podrían ser citados como complemento del argumento en cuestión, y por mor de la brevedad, nos centraremos a continuación en una de las versiones que cabe considerar paradigmática, la expuesta en la *Teodicea*. Este texto servirá de centro alrededor del cual quedarán expuestas, a modo de aclaraciones, algunas de las restantes formulaciones.

En los *Essais de Teodicée* se lee así: “Dios es la primera razón de las cosas, puesto que como ellas son limitadas —al igual que todo lo que vemos y experimentamos—, son contingentes y no tienen en sí nada que exprese su existencia necesaria; y también porque en otro orden de cosas se ha puesto de manifiesto que el tiempo, el espacio y la materia, unidos y uniformados en sí mismos, e indiferentes a todo, pueden recibir toda clase de movimientos y formas. Es necesario, pues, buscar la razón de la existencia del mundo, que es el conjunto entero de las cosas contingentes; y hay que buscarla en la sustancia que lleve la razón de su existencia en sí misma, la cual, en consecuencia, es necesaria y eterna. Es preciso también que esta causa sea inteligente: puesto que al ser contingente este mundo que existe, y al haber una infinidad de mundos que son igualmente posibles y que igualmente tienden a la existencia, por así decir, de la misma manera que aquel, es necesario que la causa del mundo, para determinar uno haya tenido una referencia o relación a todos estos mundos posibles. Y este respecto o relación de una sustancia existente hacia las simples posibilidades no puede ser otra cosa que el entendimiento que tiene las ideas, y el determinar una no es sino el acto de la voluntad que elige. Y esto es el poder de esta sustancia que hace la voluntad eficaz. La potencia se ajusta al ser, la sabiduría o entendimiento a la verdad, y la voluntad al bien. Esta causa inteligente debe ser infinita y absolutamente perfecta en potencia, sabiduría y bondad, ya que ella se adapta a lo que es posible. Y como todo está unido, no hay lugar para admitir más de uno. Su entendimiento es la fuente de las esencias y su voluntad es el origen de las

existencias. He aquí en pocas palabras la prueba de un Dios único con sus perfecciones, y, por él, el origen de las cosas”[61].

Puesto que las cosas son contingentes, cosa que se aprecia por su limitación característica, hay que buscar una explicación fundante —una razón— de la existencia del mundo, entendido éste como el “conjunto entero de las cosas contingentes”. Desde aquí Leibniz llega hasta Dios. Sin embargo, ha pasado por alto algunos pasos entreverados que aparecen claramente expuestos en otras formulaciones, a las cuales acudiremos a continuación. La razón de algo contingente podría ser otra realidad, pero ésta, a su vez, requiere de alguna razón. Así podríamos proceder hasta el infinito —recuérdese la existencia del infinito en acto— en la serie de las cosas o a la eternidad, caso de que el mundo posea tal propiedad (recuérdese a este respecto que Leibniz suele usar indistintamente los conceptos de “mundo”, “universo”, y “serie de las cosas”). Pero esta serie infinita no puede dar razón de las cosas que la componen, pues ella misma no posee en propiedad su razón fundante. Tal como señala en el texto citado de la *Teodicea*, “hay una infinidad de mundos que son igualmente posibles”. La explicación de esta infinita posibilidad la había dado ya en la formulación propuesta en los *Communicata ex litteris D. Schulleri*: “La serie no contiene la razón suficiente del existir, puesto que puede imaginarse o entenderse otra serie completa; por tanto, la razón ha de buscarse fuera de la serie”[62].

61. G. VI, 106 y l07. Estos párrafos de la *Teodicea* sirven como síntesis global de todo el argumento cosmológico en sus diversas formulaciones, pues con su sola lectura se aprecian los diversos puntos de partida que han sido examinados a lo largo de estas páginas.

62. AK., VI, 3, pp. 282 y 283, nota 25. Se recoge a continuación el texto completo de la citada formulación: “Nada existe sin que pueda darse una razón suficiente de su existencia, razón que no se muestra fácilmente en la serie de las causas, pues no encontraremos en los singulares dónde pueda subsistir esa razón, por mucho que retrocedamos, y esto sucede aunque entendamos que toda la serie retrotraída al infinito constituye la razón suficiente de la existencia de los singulares subsiguientes; fácilmente se muestra lo contrario, que cualquier singular puede ser separado de esta serie, de modo que lo que permanece debe ser la razón de los subsiguientes. De donde se sigue que finalmente toda la serie, esto es, la suma de todos los separables, puede ser separada de sí misma, a excepción de la razón de la existencia que en ella supusimos, lo cual es absurdo; o mejor, directamente se patentiza lo contrario a lo que se había supuesto, es decir, que la razón de la existencia está fuera de la serie. Este argumento puedes enunciarlo también de la manera que sigue. No puede establecerse que cuando la serie retrotraída al infinito, serie que debe ser la razón para los subsiguientes, y que no está terminada por una parte, mientras que por la otra sí, no puede afirmarse, decimos, que entonces debe comenzar por la parte terminada; de donde cualquier singular puede separársele, y tal como dije, también ella a sí misma. Igualmente se deduce que, si la serie de una cierta magnitud y que contiene la razón de los subsiguientes, de este modo determinada, no existe, nada existiría. Esto aunque sutil es cierto. Otra cosa se manifiesta ampliamente en un argumento

Por tanto, Leibniz utiliza aquí dos tipos de infinitos. Por un lado, el infinito propio de la serie actualmente existente, y, por otro, las infinitas series posibles no existentes actualmente, que son posibles en cuanto que su concepto no encierra contradicción interna. El primer tipo de infinito, relacionado con la eternidad, es tratado también en otra de las formulaciones más célebres del argumento, la que aparece en el *De rerum*[63], y de forma más resumida en el *De Existentia*: "En los cuerpos no hay razón de su existencia (ni tampoco causa), como fácilmente se puede demostrar, pues si se retrocede hacia el infinito, se multiplican sólo los cuerpos, no encontrando, entonces, la razón de por qué son así más bien que de otra manera"[64].

más sencillo. La serie no contiene la razón suficiente del existir, puesto que puede imaginarse o entenderse otra serie completa; por tanto, la razón ha de buscarse fuera de la serie. De esto se desprende también que en la serie de las causas lo que es primero no está más cercano que lo que es posterior a la razón de las cosas o al ente primero; y que el ente primero no es la razón de los posteriores a través de los anteriores, sino que es la razón de todos de modo igualmente inmediato".

63. "Además del mundo o conjunto de cosas finitas, hay alguna unidad dominante, no sólo como el alma en mí, o más aún, como el yo en mi cuerpo, sino también en sentido mucho más elevado. Esta unidad dominante, puesto que además de regir el mundo, crearlo y hacerlo, es superior a él y, por así decirlo, extramundana, es la última razón de las cosas, y esto porque la razón suficiente de la existencia no puede encontrarse ni en una cosa particular ni en el conjunto total y serie de las cosas. Supongamos que el libro de los Elementos de Geometría fuese eterno y que otros libros han sido copiados sucesivamente de éste, es evidente, entonces, que aunque pudiéramos explicar el presente libro por el libro que ha sido su modelo, nunca podríamos, pese a que tomáramos un número de libros cualquiera, encontrar una razón perfecta para ellos, puesto que podemos preguntar siempre por qué existen en definitiva tales libros y por qué fueron escritos. Lo dicho acerca de los libros puede también aplicarse a los diferentes estados del mundo, puesto que, a pesar de ciertas leyes del cambio, un estado subsiguiente es, en cierta manera, una mera copia del precedente; y aunque fuéramos hacia atrás en busca de los estados anteriores, nunca encontraríamos una razón plena de por qué hay más bien algún modo y por qué es tal como es. Y aunque imagináramos que el mundo fuera eterno, no obstante, puesto que no afirmamos otra cosa que una sucesión de estados, y no encontramos una razón suficiente para ellos en ninguno de los mismos, y el número de ellos, por grande que sea, no nos ayuda para dar razón de aquellos, es evidente que la razón debe buscarse en otra parte. Pues en las cosas eternas es necesario tener entendido que aun faltando una causa hay una razón, que respecto de las cosas inmutables es la necesidad misma o la esencia; en cambio, en la serie de cosas mutables, si desde el principio se imagina que es eterna, se seguiría la misma prevalencia de las inclinaciones, como más adelante se entenderá, pero allí las razones no son necesarias (...) sino que inclinan. De todo lo cual se sigue que, incluso suponiendo la eternidad del mundo, no puede eludirse una última y extramundana razón de las cosas, o lo que es lo mismo, Dios", G. VII, 302 y 303.

64. AK., VI, 3, p. 587. Igualmente se señala en la *Conversatio cum Domino Stenonio de libertate*: "Aunque una causa se resuelva en otra hasta el infinito (por ejemplo, yo soy así por tal causa, la cual, a su vez, lo es por otra, etc.) y progresemos siempre, de la manera que sea, la cuestión se mantiene y no se encuentra la razón suficiente en ningún lugar de la serie. Luego ésta debe ser externa a la serie", GRUA, I, 268.

Pero más interesante, quizá, resulta la afirmación de que la serie en su conjunto, "absolutamente hablando"[65], pudo ser de otras infinitas maneras. Esta tesis nos introduce de lleno en la doctrina leibniziana de la modalidad que, junto con el principio de razón, constituye el núcleo neurálgico del argumento cosmológico. Para explicitar este infinito debemos acudir a la formulación recogida en el *De libertate*: "Todas las existencias, a excepción hecha de la existencia de Dios, son contingentes. La causa por la que una cosa contingente exista en vez de otra, no se obtiene de su sola definición, sino a través de la comparación con otras cosas (hay que acudir además a alguna razón, porque es esta razón la causante de que exista más bien que de que no exista). Al ser infinitos los posibles que no existen, la razón de por qué existen éstos más bien que otros, debe buscarse no a partir de la definición —de lo contrario no existir implicaría contradicción y, por tanto, aquellos posibles no existentes no serían posibles, lo cual es absurdo—, sino que hay que situarla en un principio extrínseco por el cual éstos son más perfectos que aquéllos"[66].

En anteriores formulaciones habíamos visto la imposibilidad de dar razón del movimiento, la magnitud y la forma o figura a partir de la mera consideración de la esencia o naturaleza de los cuerpos, es decir, por medio de su definición. Leibniz amplía esta consideración a los posibles: si hay algunos posibles que existen y otros que no, la razón de que algunos existan no puede radicar en la definición de posible, ya que en tal caso los posibles no existentes no serían posibles, es más, posible y existente vendrían a identificarse sin residuo, lo cual es absurdo. En consecuencia, esta razón de la existencia —Leibniz dirá causa— hay que buscarla de otra manera, a través de una comparación con otras cosas. Lo que signifique esta comparación no queda bien entendido a menos que se acuda a la aclaración realizada por el mismo Leibniz en alguno de los múltiples repasos a los que sometía sus escritos y que Grua recoge entre paréntesis: "hay que acudir además a alguna razón porque es ésta razón la causante de que exista más bien que no exista". Esas "otras cosas" con las que hay que comparar las entidades contingentes son los posibles; así encontraremos la razón de la existencia de algo, a saber, los posibles más perfectos, con mayor cantidad de esencia, son los que tienen mayor tendencia a la existencia (a causa de la perfección de la esencia exigen existir, están en futuro de existir —*existiturire*—). Sobre ellos recae la elección divina, que

65. *Ibidem*.
66. GRUA, I, 288.

sigue el criterio de lo mejor: los composibles devienen existentes. Este es el contexto inmediato en el que se encuentra la prueba de la existencia de Dios.

Someramente indicados aquí estos rudimentos acerca de la doctrina leibniziana de las esencias, estamos ya capacitados para solucionar una cuestión decisiva. Ciertamente la contingencia del mundo conduce a un ser necesario, éste es la razón de aquél, pero ¿por qué el ser necesario crea un mundo, y un mundo como éste? Pregunta ésta a la que nos ha conducido el intento de responder aquella otra de "¿por qué hay ser más bien que nada, y por qué el ser es como es?"[67]. Debe haber una base racional para la acción divina, ya que de lo contrario caeríamos en la arbitrariedad, en la imperfección: "Si Dios quisiera algo sin razón se seguiría que actúa y quiere imperfectamente, puesto que toda sustancia inteligente, en cuanto que no actúa a partir del entendimiento, actúa imperfectamente"[68].

67. La segunda parte de la pregunta se centra en la idea de determinación: ¿por qué los seres están determinados a ser como son? ¿Cuál es el grado de esa determinación? ¿Cuál es la relación establecida entre posibilidad, indeterminación, determinación, y existencia actual? Estas son algunas de las preguntas que Leibniz parecía tener en mente cuando en su *Du principe de raison* formuló de nuevo este argumento buscando —son sus palabras— "la razón de lo determinado": "Pero para esto (la demostración de Dios) encontramos una vía más general acudiendo a nuestro principio fundamental. Ciertamente hay que considerar al espacio, al tiempo y a la materia (a saber desnuda, en la que sólo se considera la extensión y la antitypia) como totalmente indiferentes a cualquier tamaño, figura o movimiento; por tanto, en este ámbito de cosas indeferenciadas e indeterminadas, no se puede descubrir la razón de lo determinado, o por qué el mundo existe de tal modo y en cambio no es producido según otras formas cualesquiera no menos posibles. De lo cual se sigue que la razón de la existencia de las cosas contingentes ha de buscarse fuera de sí misma, de tal modo que es espiritual —en una palabra, es una mente: y ciertamente perfectísima, extendiéndose a todo a causa de la unión de las cosas", Cout., p. 13. La solución a las preguntas iniciales quedará fijada cuando Leibniz establezca la categoría modal de la necesidad hipotética.

68. GRUA, I, 276. La aclaración de este problema es también objeto de la reflexión leibniziana en su correspondencia con Clarke. Concretamente en la segunda de las cartas de Leibniz éste incluye la siguiente formulación cosmológica: "Para pasar de la matemática a la física es necesario aún otro principio, como yo he puesto de manifiesto en mi *Teodicea*, tal es el principio de la necesidad de una razón suficiente, esto es, que nada ocurre sin que haya una razón por la que aquello haya de ser así más bien que de otra manera (...). Luego por ese solo principio, a saber, que es necesario que haya una razón suficiente por la que las cosas sean más bien así que de otra manera, se demuestra la divinidad" (G. VII, 355 y 356, parágrafo 1). Clarke, en su *Segunda Respuesta*, remitida el 10 de enero de 1716, comentando el texto de Leibniz acabado de citar, afirmará: "Es verdad que nada existe sin que haya una razón suficiente de por qué existe, y de por qué es así antes que de otro modo; por esta razón donde no hay causa no puede haber efecto. Pero esta razón suficiente con frecuencia no es otra que la mera voluntad de Dios. Por ejemplo ¿por qué este sistema particular de materia habría de ser creado en un lugar determinado y aquél en otro, cuando siendo todo lugar indiferente a toda materia podría haber sido exactamente al revés? Suponiendo que los dos sistemas (o partículas) de materia son iguales no puede haber otra razón que la mera voluntad de Dios. Si ella no pudiera obrar nunca sin una causa predeterminada, igual que

Esta base viene recogida en la teoría, incipientemente explicada, de las esencias y de sus grados de perfección. Sólo una razón que descanse en la esencia de los seres posibles constituye una razón suficiente para que Dios les dé la existencia. De aquí se desprende que la existencia de este mundo particular no puede explicarse por referencia exclusiva a Dios; nos conduce hacia su existencia, pero también nos dirige hacia el estado previo a su actualización, a la *regio idearum* en la que los posibles son reales, incluso más reales que los existentes. Por tanto, el mundo que existe explica parcialmente su propia existencia porque "han sido producidas aquella serie de cosas que presenta actualmente el mayor grado de realidad"[69].

En último término, el fundamento de la elección divina es la esencia tendiendo hacia la existencia, la esencia que exige existir[70]. No obstante esta pretensión o exigencia de existir, que conduce a la "lucha por la existencia", no basta para existir realmente; se requiere además el decreto creador divino que elige lo más perfecto y le añade la existencia, trasladándolo del ámbito de lo posible al de la realidad actual. A este respecto, es muy interesante la afirmación inicial de la formulación: "todas las existencias a excepción hecha de la divina son contingentes". Nos introduce de lleno en los distintos modos de ser: la necesidad, que corresponde a Dios; la contingencia, propia de los seres existentes de este mundo; y la posibilidad, el ámbito de la *regio idearum*.

una balanza no se mueve sin un peso que la incline, este hecho tendería a eliminar todo poder de elección e introducir la fatalidad" (G. VII, 359-360, parágrafo 1). Leibniz, pocos días más tarde, el 25 de febrero del mismo año, manifestará su desacuerdo para con esta interpretación del principio de razón realizada por Clarke: "Se me acepta ese principio importante, que nada ocurre sin que exista una razón suficiente por la que sea así más bien que de otro modo. Pero se me acepta sólo de palabra, y se me niega de hecho. Lo que hace pensar que no han comprendido bien toda su fuerza" (*Ibidem*, 363, parágrafo 2). ¿En qué radica el fallo de la interpretación de Clarke? No puede ser otro sino el hecho de que el filósofo inglés hace radicar la razón suficiente de las cosas y su peculiar modo de existir, únicamente en la voluntad divina, considerada como arbitraria. Pero Dios también actúa por razones, es más, si así no fuera Dios sería imperfecto. La voluntad divina elige entre posibilidades que no son estrictamente equivalentes —recordemos que en virtud del principio de identidad de los indiscernibles es imposible que se produzca una alternativa de elecciones semejante a la presentada al asno de Buridán—, sino que entre ellas una es mejor —más perfecta— que las otras. Sólo entendiéndolo así, el principio de razón suficiente puede servirnos para establecer una demostración de la existencia de Dios. El citado principio indica dos direcciones a seguir, las cuales se identifican con los restantes momentos del argumento cosmológico: la aplicación del principio de razón a la contingencia, que alcanza su explicación acudiendo tanto a Dios, como al reino de la posibilidad; y la conclusión del argumento, Dios, *ultima ratio rerum*, que al ser razón de sí mismo se nos muestra como el ser necesario con una serie de atributos, tales como inteligencia, voluntad, y poder.

69. G. VII, 306.

70. "La esencia es la exigencia de existencia". Grua, I, 288; Cfr. *Ibidem*, 17.

Según se ha podido comprobar en las explicaciones precedentes, la aclaración del punto de partida, la existencia contingente, aparece como uno de los puntos esenciales del razonamiento leibniziano, alrededor del cual se sitúan colateralmente sus principales hallazgos metafísicos. La razón de las cosas es doble, por una parte, su esencia que se identifica con el ámbito de la posibilidad. Pero esta razón no basta, es necesaria para explicar la realidad, pero también insuficiente. La exigencia de existencia por parte de la esencia no es efectiva de modo automático, requiere de un poder —inteligente y bondadoso, dirá Leibniz, y de aquí concluirá que este mundo es el mejor de los posibles—, de un poder, decíamos, que la vuelva eficaz. Este último sí que es la razón suficiente de las cosas. Esta misma explicación es la que Leibniz formula en otros lugares de sus obras mediante la utilización del concepto de "requisito", que le sirve como base para nuevas revisiones de la prueba cosmológica.

Así sucede en su opúsculo *De Existentia*: "Para la existencia se requiere la presencia del conjunto de todos los requisitos. Requisito es aquello sin lo cual la cosa no puede ser, el conjunto de todos ellos es la causa total de la cosa (...). Nada existe sin una razón puesto que nada existe sin el conjunto de todos los requisitos. En los cuerpos no hay razón de su existencia (ni tampoco causa), como fácilmente se puede demostrar, pues si se retrocede hacia el infinito, se multiplican sólo los cuerpos, no encontrando, entonces, la razón de por qué son así más bien que de otra manera. El conjunto de todos los requisitos de cualquier cuerpo dado es exterior a los cuerpos. Este conjunto de condiciones, propias de un cuerpo determinado, y el conjunto de las mismas, propio de otro cuerpo, subyacen en un único fundamento común. Este fundamento, sea lo que sea, es la última razón de las cosas, pues lo que es verdadero para los cuerpos también lo es para todas aquellas cosas que no existen necesariamente, o en las cuales no existe una razón de su existencia. El ente necesario es único, contiene en sí los requisitos de todas las cosas"[71].

71. GRUA, I, 267. Y también en AK., VI, 3, 587. La misma afirmación de Dios como conjunto de todos los requisitos de las cosas se aprecia en una formulación de 1676 —fecha en la que probablemente escribió también el *De Existentia*— ya citada entre las formulaciones que se apoyan en la materia; *Elementa Philosophiae arcanae de summa rerum*, Jag. p. 32. Igualmente el concepto de requisito desempeña un papel primordial en la formulación del *Specimen inventorum de admirandis naturae Generalis arcanis*, a continuación recogida: "Si no hubiera ser necesario no existiría ningún ente contingente, pues ha de ser dada una razón de por qué las cosas contingentes existen más bien que no existen, razón que no existiría a no ser por el ente que es por sí, esto es, que la razón de su existencia se contiene en su misma esencia, de tal manera que no necesita una razón extrínseca. Y aunque en las razones dadas de lo contingente se fuera hasta el infinito, conviene, no

Las cosas que no existen necesariamente exigen un fundamento último coincidente con el conjunto de todos los requisitos. Pues bien, Dios lo es respecto a las cosas, porque en su entendimiento radican los posibles[72] (que antes habíamos denominado razón necesaria pero insuficiente), y su voluntad lleva a cabo la elección del "mejor de los mundos posibles" siguiendo el principio de perfección (razón suficiente).

El recurso a los posibles y a la elección divina como respuesta a la pregunta de por qué el ser y no más bien la nada, le permite también a Leibniz establecer una importante distinción entre dos tipos de necesidades: la hipotética y la metafísica. Así lo hace en el párrafo que concluye la formulación cosmológica del *De rerum*: "Pues las razones del mundo descansan en algo extramundano, diferente de la cadena de estados o serie de cosas, el conjunto de las cuales constituye el mundo. Y así, hay que proceder desde una necesidad física e hipotética, que determina las cosas posteriores del mundo por las anteriores, a algo que tenga necesidad absoluta o metafísica, cuya razón no puede ser dada. Así pues, el mundo presente es necesario con necesidad física o hipotética, pero no absoluta o metafísicamente (...). Puesto que la raíz última debe estar ínsita en algo necesario metafísicamente, y ya que no hay razón de la existencia sino por lo existente, de aquí se desprende la conveniencia de que exista un único ente necesario con necesidad metafísica, o lo que es lo mismo, un ente de cuya esencia se siga la existencia. Por tanto, existe algo que es distinto de la pluralidad de los entes o mundo, el cual carece de tal necesidad metafísica"[73].

El modo de ser propio de la contingencia se caracteriza por la dependencia o, lo que es lo mismo, por la limitación en su razón de ser (así lo caracteriza Leibniz en la formulación de la *Teodicea* que ha sido considerada paradigmática). Esta relación de dependencia, el requerir de algo más —nótese la equivalencia con el concepto de requisito—, la necesidad de que algo previo sea puesto —de aquí la terminología leibniziana de

obstante, colocar la razón de la entera serie fuera de la misma (en la cual no hay una razón suficiente). De donde también se desprende que el ser necesario es uno en número y omnipotente, pues es la razón última de las cosas ya que contiene las realidades o perfecciones. Y como la razón plena de una cosa es el conjunto de todos los requisitos primitivos (aquellos que no necesitan otros requisitos), es evidente que las causas de todo se resuelven en los mismos atributos divinos" (G. VII, 310).

72. Cfr. *Resumen de Metafísica*, Cout. p. 533, donde la formulación del argumento cosmológico descansa sobre la afirmación de que los posibles deben "fundarse en una cosa existente en acto".

73. G. VII, 302 y 303.

"hipotética"—, puede derivarse a lo largo de toda la serie infinita sin encontrar su término —primer tipo de infinito del que se hablaba anteriormente—, puesto que éste es externo a ella. Pero es que además para explicar la realidad hace falta realizar aquella "comparación" de la que hablaba Leibniz. Comparación infinita puesto que infinitos son los términos que deben serlo. Por tanto, sólo un Ser Necesario infinitamente sabio, bueno, y poderoso podría llevar a cabo ese análisis infinito[74], y la conclusiva elección de su voluntad. De este modo la necesidad hipotética queda identificada con la contingencia: los seres contingentes suponen tanto los posibles como a Dios.

En último término, y a modo de conclusión de este repaso de las formulaciones de índole más metafísica, debe destacarse la frase con la que Leibniz cierra los párrafos que a ella dedica en la *Teodicea*: "He aquí, en pocas palabras, la prueba de un Dios único con sus perfecciones, y, por él, el origen de las cosas"[75]. Efectivamente, las explicaciones precedentes permiten entenderla ahora en plenitud. El argumento cosmológico viene a coincidir en gran medida, al menos en la explicación de sus pasos argumentativos, con la explicación acerca del origen radical de las cosas. No es de extrañar, entonces, que en el *De rerum originatione radicali* la ya citada formulación ocupe un papel fundamental.

74. En relación con el papel desempeñado por las nociones de infinito y de análisis en el argumento cosmológico resulta de todo punto conveniente acudir a los parágrafos 36 a 39 de la *Monadología*: "36. Pero la razón suficiente tiene que aparecer también en las verdades contingentes o de hecho, esto es, en la serie de las cosas esparcidas por el universo de las criaturas, en donde la resolución en razones particulares podría descender hasta un pormenor sin límites, a causa de la inmensa variedad de las cosas de la naturaleza y de la división de los cuerpos al infinito. Hay una infinidad de figuras y de movimiento, presentes y pasados que entran en la causa eficiente de mi escritura actual; y hay una infinidad de ligeras inclinaciones y disposiciones de mi alma, tanto presentes como pasadas que entran en la causa final. 37. Y como todo este pormenor no contiene sino otros contingentes anteriores o más pormenorizados, cada uno de los cuales requiere así mismo, para dar razón de él, un Análisis similar, no hemos avanzado nada. Es preciso, pues, que la razón suficiente o última se encuentre fuera de la sucesión o serie de este pormenor de contingencias, por infinito que pudiera ser. 38. Por eso, la razón última de las cosas debe encontrarse en una sustancia necesaria, en la que el pormenor de los cambios no exista sino eminentemente, como en su origen. Y esto es lo que llamamos Dios. 39. Ahora bien, al ser esta sustancia una razón suficiente de todo ese pormenor que, a su vez, está totalmente entrelazado, no hay más que un Dios y este Dios basta (...)", G. VI, 613.

75. G. VI, 107.

II. EL PROCESO DEMOSTRATIVO DEL ARGUMENTO COSMOLÓGICO

A. Síntesis del proceso argumentativo

1. *Su carácter específico como demostración* a posteriori*: su irreductibilidad a la prueba ontológica. Crítica a la postura de Russell*

Leibniz escribe en una de sus cartas a Huet: "toda causa puede ser demostrada a partir de cada uno de sus efectos, por lo tanto, Dios puede ser probado a partir del primer efecto"[76].

Esta afirmación leibniziana, de claro sabor medieval, por lo menos al tenor de las palabras, puede sorprendernos si nos atenemos a lo expresado en otra de sus cartas, dirigida esta vez a Lady Masham: "No conocemos a Dios sino por una idea"[77].

Así como en el primer texto podemos encontrar el fundamento ontológico de una demostración *a posteriori* de la existencia de Dios, el segundo, por el contrario, afirma taxativamente que sólo hay un medio para conocer a Dios, a saber, una idea: nos mantenemos aparentemente en el angosto ámbito del *a priori* cognoscitivo, donde se fundamenta la pretendida posibilidad de una demostración ontológica —de acuerdo con la terminología utilizada desde Kant— de la existencia de Dios. Pero esta interpretación estaría en franca contradicción con aquella proposición de la *Monadología* en su parágrafo 45[78], donde Leibniz afirma expresamente que además de una demostración *a priori* de la existencia de Dios (es preciso que exista si es posible), cabe acudir también a una *a posteriori*; y también contravendría lo que hemos afirmado a lo largo de la explanación de las formulaciones claramente *a posteriori*. La intención de Leibniz es, pues, manifiesta: se puede acceder a la existencia divina según un doble proceso: desde la idea misma de Dios, y a partir de los efectos de esa causa universalísima que es Dios[79]; las existencias contingentes, la real posibilidad de los posibles, la armonía de las cosas, alcanzan su explicitación

76. G. III, 14.
77. *Ibidem*, 357.
78. Cfr. G. VI, 614.
79. Cfr. AK. VI, 1, 35; *5ª Carta a Clark*e, nº 87, G. VI, 411.

última acudiendo a su fundamento, que no es otro sino el ser necesario e inteligente divino.

¿Cómo entender, entonces, la frase leibniziana de que Dios es conocido por nosotros únicamente por medio de una idea? Es preciso atender a la continuación del texto: "que encierra una relación al entendimiento, es decir, a una variedad continua y ordenada de cosas existentes a la vez que son producidas por él; por lo tanto, únicamente llegamos a conocer su existencia a través de sus efectos"[80].

El acceso filosófico a la divinidad se realiza únicamente desde una vía intelectual ("no conocemos a Dios sino por una idea"). Sin embargo, la sensibilidad no es del todo inoperante a la hora de conocer a Dios, sino que interviene en este conocimiento de manera decisiva. La existencia de las criaturas, conocidas de modo sensible, nos conduce a la existencia divina, mejor dicho y de acuerdo con lo expuesto por Leibniz, a la idea de Dios ("no conocemos a Dios sino por medio de una idea que encierra una relación... a una variedad continua y ordenada de cosas existentes que a la vez son producidas por él"). En definitiva, el conocimiento experiencial de la existencia de las criaturas es ocasión de percibir una noción innata[81]. Una vez conocida esta idea de Dios bien puede servir de fundamento para una prueba de su existencia, la prueba ontológica[82].

La demostración de la posibilidad de Dios —complemento necesario para el perfeccionamiento del argumento ontológico— puede seguir una doble vía: *a priori* y *a posteriori*; caso de que optemos por la segunda nos adentramos en el ámbito del argumento cosmológico[83]. Por tanto, es innegable la estrecha relación existente entre ambos desarrollos: el cosmológico consiste en ser una orientación hacia el ontológico.

Aunque ésta es una de las virtualidades propias de la prueba cosmológica, no debemos incurrir en el error de reducir todo el valor de este argumento convirtiéndolo en una mera propedéutica a otra demostración que, desde este punto de vista, sería más profunda y radical. De ser así, la refutación de la prueba ontológica traería como consecuencia la refutación del cosmológico. Al contrario, este último prueba, o intenta probar, por sí solo la existencia de Dios.

80. G. III, 357.
81. Cfr. Jalabert, J.: *o.c.*, p. 92.
82. Cfr. *Ibidem*, p. 93.
83. Cfr. Moreau, J.: *o.c.*, p. 51.

La doble posibilidad de acercamiento a la existencia del Absoluto queda claramente distinguida por Leibniz: una *a priori*, propia del argumento ontológico, y otra *a posteriori*, en la que entra a formar parte el cosmológico, lo cual se observa con nitidez en el siguiente texto de los *Nuevos Ensayos*: "Filaletes.– Vos mismo (...) no creéis en que para tapar la boca a los ateos haya que hacer girar todo sobre la existencia de la idea de Dios en nosotros, como algunos hacen, aferrándose demasiado a dicho descubrimiento favorito, hasta el punto de rechazar todas las restantes demostraciones de la existencia de Dios, o cuando menos tratar de debilitarlas y prohibir utilizarlas, como si fueran débiles o falsas, aunque en el fondo sean pruebas que nos hacen ver la existencia de ese ser soberano muy claramente y de manera convincente, partiendo de la consideración de nuestra propia existencia y de las partes sensibles del universo, que yo no creo que un hombre sabio pueda rechazar.

Teófilo.– Aunque yo esté a favor de las ideas innatas, y en particular de la de Dios, no creo que las demostraciones de los cartesianos, basadas en la idea de Dios, sean perfectas. He demostrado (...) que la prueba que Descartes toma del arzobispo de Canterbury, Anselmo, es de verdad muy bella e ingeniosa, pero que sigue teniendo algunos puntos que perfeccionar. Este célebre arzobispo se felicita por haber encontrado un medio de probar la existencia de Dios *a priori*, en función de su noción misma, sin tener que recurrir a sus efectos"[84].

84. G. V, 418 y 419. Recordemos que a lo largo del diálogo Locke habla por boca de Filaletes, mientras que Teófilo debe ser identificado con Leibniz. Líneas más arriba el primero expone un claro argumento cosmológico, al que en este pasaje se refiere, pero que no ha sido recogido entre las formulaciones aducidas debido a que la prueba es de Locke, según lo dicho antes, y a que Leibniz la critica, aunque en un principio se muestre de acuerdo; podemos resumir el texto en cuestión de la siguiente manera: afirma Filaletes que la pura nada no puede producir un ser real. De lo cual se deduce que algo ha existido desde toda la eternidad, puesto que todo lo que posee un comienzo debe de haber sido producido por algo. Ahora bien, la fuente eterna de todos los seres también es el principio de todas sus potencialidades, de manera que este ser eterno debe ser, a su vez, todopoderoso. Además, el hombre encuentra conocimiento en sí mismo; hay, por tanto, un ser inteligente; entonces, el origen de lo inteligente debe ser también inteligente, por tanto, hay un ser inteligente desde toda la eternidad. En consecuencia, un ser eterno, todopoderoso y muy inteligente es lo que se llama Dios. Teófilo, pese a que manifiesta su molestia por objetar algo a tal demostración, criticará la conclusión obtenida de que ha existido algo desde toda la eternidad. Apunta que si eso quiere decir que jamás hubo ningún tiempo en el que nada existiese, está de acuerdo; pero lo que a continuación señala Filaletes le hace pensar que al hablar de algo que ha existido desde toda la eternidad se está refiriendo a una cosa eterna. Sin embargo, no se sigue que si siempre ha existido algo, entonces siempre ha existido una cierta cosa, es decir, que haya un ser eterno, porque podríamos remontarnos a un proceso infinito. Además, por el hecho de que alguien admita seres eternos no por ello va a verse obligado a admitir un ser eterno, fuente única de todos los demás, pues puede

Para Leibniz ambas vías, si bien relacionadas entre sí, se caracterizan por su autosuficiencia. Esto es lo que ni Kant ni Russell supieron ver adecuadamente. Consideremos separadamente las objeciones de uno y otro.

La posición de Russell en lo referente a los argumentos leibnizianos demostrativos de la existencia de Dios es clara; el capítulo dedicado al estudio de este tema en su *Exposición crítica* comienza así: “llegamos ahora a la parte más débil y contradictoria de la filosofía de Leibniz. Todo aquello que en la doctrina hasta aquí examinada parecía ser arbitrario, o falto de mayores explicaciones era fácilmente evacuado mediante el cómodo recurso al creador omnipotente (...). Una filosofía de la sustancia debe constituir un monismo, o bien un monadismo. Todo monismo es necesariamente panteísta; y todo monadismo, cuando es lógico, es con igual necesidad ateo. Pero Leibniz creía que cualquier filosofía que no estableciera la existencia de Dios era inservible, y no puede negarse que algunos huecos de su sistema fueron remendados con referencias al poder, a la bondad o a la sabiduría divinos”[85].

A continuación examinará individualmente los argumentos mediante los cuales, según él, Leibniz llegó a estos resultados. Así, entre otras críticas, cuando trata del cosmológico dice: “Si hay quien está dispuesto a admitir la existencia finita, los únicos fundamentos, de ser válido el argumento cosmológico, son tales que empiezan por afirmar la existencia de Dios; ahora bien, tales fundamentos, si en rigor existen, sólo pueden encontrarse en el argumento ontológico; y esto Leibniz lo admite, virtualmente, cuando califica a esta prueba de argumento *a posteriori* (G. VI, 614)”[86].

Russell, tras esquematizar, líneas más abajo, la formulación recogida en el *De rerum originatione* añadirá: “este argumento tiene un flanco débil desde el momento en que si la razón de un existente sólo puede ser otro existente, el argumento ontológico no puede ser válido”[87]. Por tanto, una refutación del ontológico supondría una refutación del cosmológico, que parece ser denominado *a posteriori*, según Russell, por cuanto se fundamenta en otro más originario, el ontológico, de tal manera que si

negarse que una sola cosa proporciona la existencia a todos los demás, y creer que para cada cosa deben de concurrir varias más. Cfr. *Ibidem*, 416 y 417.

85. RUSSELL, B.: *Exposición crítica de la Filosofía de Leibniz*, Buenos Aires, 1937, p. 199.

86. *Ibidem*, pp. 202 y 203.

87. *Ibidem*.

afirmamos la existencia finita afirmamos necesariamente la existencia de Dios, pues ésta viene incluida en aquélla.

La solución de esas objeciones quedará únicamente apuntada, ya que un tratamiento pormenorizado escapa del propósito de nuestro trabajo.

De todos es conocido el extremo logicismo profesado por el autor al que nos referimos: su investigación, a veces excelente, acerca de la filosofía de Leibniz participa, y en gran medida, de tal prejuicio. El Leibniz al que Russell llega es un Leibniz espinozista y ateo[88]. No es de extrañar que, dados estos presupuestos, Russell cometa el error fundamental de no distinguir entre dos planos radicales de la realidad: el ontológico y el noético. Sólo así puede decirse que el argumento ontológico sustenta el cosmológico, o, lo que es lo mismo, que al afirmar que algo existe estamos ya afirmando previamente la existencia de Dios. De lo contingente podemos pasar a lo necesario, en contra de lo pensado por Russell[89], porque esta inferencia no es causativa ni ontológicamente fundante, sino que se caracteriza por ser propia del proceso cognoscitivo humano: conocemos la existencia de lo contingente, algo que siendo podría no ser, luego en modo alguno radica en sí mismo la causa o razón de la existencia; este conocimiento —ampliado por las preguntas que todo hombre se hace— nos lleva a afirmar, tras la explicación de principios metafísicos, la necesidad de la existencia de un ser necesario.

Conviene ahora solventar una dificultad expresiva. Anteriormente decíamos que para Russell el argumento cosmológico supone la inclusión impositiva de la existencia de Dios previamente a la enunciación de cualquier proposición existencial. Y algo de esto sin duda hay, sólo que de nuevo es preciso distinguir ámbitos. Ontológicamente, lo contingente existe por su relación con lo necesario —y así puede decirse que lo

88. “El monismo debe ser necesariamente panteísta, y el monadismo ateo. Y así ocurre que Leibniz, cada vez que trata de Dios con alguna seriedad, cae involuntariamente en un panteísmo spinozista”. RUSSELL, B.: *o.c.*, p. 213. Russell llega a esta conclusión como consecuencia de su creencia fundamental en que la filosofía de Leibniz se deriva totalmente de su lógica, de sus afirmaciones acerca de la estructura proposicional y de la verdad. Para la crítica de esta tesis vid. PARKINSON, G.H.: *Logic and reality in Leibniz’s Metaphysics*, Clarendon Press, Oxford, 1965, especialmente la introducción en la que Parkinson enuncia el planteamiento del problema.

89. “El argumento cosmológico es, a primera vista, más plausible que el ontológico, si bien es menos filosófico y su mayor plausibilidad proviene tan sólo del ocultamiento de sus implicaciones. Incurre asimismo en un vicio formal al tomar como punto de partida la existencia finita, y luego de haber admitido que ella es contingente, procede a inferir un ente que no lo es. Pero como la premisa es contingente, también debe serlo la conclusión (...). Tal argumento es en el mejor de los casos *ad hominem*, cuando el contrincante no tiene gran capacidad dialética”. RUSSELL, B.: *o.c.*, p. 202.

necesario está incluido en lo contingente—, pero esta relación es conocida por nosotros únicamente con posterioridad a nuestro conocimiento de lo contingente y de lo necesario; noéticamente, el conocimiento de lo necesario viene causado por el conocimiento de lo contingente: lo que ontológicamente es prioritario, la existencia del ser necesario, se nos vuelve noéticamente secundario. Esta operación de deslindar campos no implica en modo alguno su separación absoluta: se infiere cognoscitivamente a partir de la existencia de un ser contingente la existencia de otro necesario, debido a que de este último se infiere ontológicamente —si se me permite hablar así— la existencia del primero.

2. *Alcance demostrativo del argumento. Crítica a la postura de Kant*

Kant, en la *Crítica de la Razón Pura*[90], presta atención al estudio de los argumentos propuestos por la razón especulativa en orden a probar la existencia de un ser supremo[91]. Su pretensión es demostrar que la razón no consigue ningún resultado positivo en este intento[92]. Respecto a la prueba cosmológica, Kant la considera como un argumento tan simple y natural que se adecúa al entendimiento más común tan pronto como éste dirige hacia él su atención[93], y esto porque sigue una vía de argumentación plenamente natural[94], por así decirlo, menos filosófica que la propia del ontológico. Kant considera que en esta argumentación se reúnen multitud de principios sofísticos, de tal manera —dirá— que la razón especulativa parece haber desplegado todo su arte dialéctico para producir la mayor ilusión trascendental posible[95]. Uno de los principales defectos en los que, según él, incurre es el de mezclarse con el ontológico: "para poner bien a salvo su fundamento, esta prueba se basa en la experiencia, lo cual le permite ofrecer de sí misma una imagen distinta del argumento ontológico, que pone toda su confianza en meros conceptos puros *a priori*.

90. (17) KANT, I.: *Crítica de la Razón Pura*, Dialéctica trascendental, cap. III, secciones III-VI. Para nuestro trabajo es especialmente importante la V: "Imposibilidad de la prueba cosmológica de la existencia de Dios".

91. *Ibidem*, B 618-619.

92. *Ibidem*, B 619.

93. Cfr. *Ibidem*, B 617.

94. Cfr. *Ibidem*, B 633.

95. Cfr. *Ibidem*, B 634.

Pero la demostración cosmológica no se sirve de esta experiencia más que para un único paso, el requerido para llegar a un ser necesario (...). Toda la fuerza demostrativa contenida en el llamado argumento cosmológico, no consiste, pues, en otra cosa que en el argumento ontológico, construido con meros conceptos; la supuesta experiencia es superflua; tal vez pueda conducirnos al concepto de necesidad absoluta, pero no demostrar tal necesidad en una cosa determinada"[96].

A la hora de establecer las relaciones entre ambos argumentos, la propuesta kantiana es bien distinta de la que sugiere Russell. Mientras que para este último el fundamento del cosmológico no es otro que el ontológico, para Kant es preciso distinguir un doble proceso: por medio del argumento cosmológico (el recurso a la experiencia) llegamos a la necesidad absoluta, pero para delimitar en qué consista ésta es necesario acudir a la explicitación del concepto mismo de necesidad absoluta, es decir, seguir una vía *a priori* que se identifica con el desarrollo del argumento ontológico. Si en Russell la prueba ontológica estaba antes, en Kant lo está *a parte post*.

Como paso previo a la dilucidación de la objeción kantiana aquí planteada —que se concreta, de nuevo, en la exposición de las relaciones existentes entre ambas demostraciones— es preciso atender a un problema suscitado por Kant: ¿el argumento cosmológico se limita a probar la existencia de Dios, o pretende también acceder a alguno de sus atributos?, concretamente, ¿la versión leibniziana alcanza a caracterizar el ser necesario al que llega con las notas del Dios teísta?, o, en la terminología de Jalabert ¿el Dios de Leibniz es el Dios de los cristianos?[97].

96. *Ibidem*, B 634-635. Páginas más atrás —texto que recojo para permitir la confrontación con la crítica antes apuntada— Kant había formulado el argumento así: "Vamos a exponer ahora y someter a examen esta prueba que Leibniz denominó también *a contingentia mundi*. El argumento es el siguiente: si algo existe, tiene que existir también un ser absolutamente necesario. Ahora bien, existo al menos yo. Por consiguiente, existe un ser absolutamente necesario. La menor contiene una experiencia. La mayor infiere la existencia de lo necesario a partir de una experiencia en general. Así pues, la prueba arranca de la experiencia y no procede, por tanto, enteramente *a priori* u ontológicamente; si recibe el nombre de cosmológico, se debe a que el objeto de toda experiencia posible se llama mundo". *Ibidem*, B 632-633. No supone novedad alguna mencionar el desconocimiento que Kant tenía de la historia de la filosofía. Ignorancia que se manifiesta claramente en el texto: Leibniz, que yo sepa, nunca utilizó la denominación *a contingentia mundi* —que es escolástica— para referirse al argumento; se sirvió de otros nombres: vía más general, argumento por el principio de razón suficiente, vía *a posteriori* o por los efectos, etc.

97. Cfr. JALABERT, J.: *o.c.*, p. 217.

Rowe distingue dos partes en todo argumento cosmológico: la primera consiste en establecer la existencia de un primer motor, una primera causa eficiente, un primer ser necesario, o, en general, un ser que es el responsable de la existencia del mundo. Es frecuente —dirá— identificar el argumento cosmológico con esta parte. La segunda tiene por fin concluir que el ser al que se ha llegado en la primera es Dios mismo, a saber, que posee las propiedades que se asocian normalmente al concepto teísta de Dios[98]. Craig es de la misma opinión, pues en la comparación que realiza entre el argumento teleológico y el cosmológico, a fin de distinguirlos, afirma del segundo que pretende ser una prueba completa: no sólo alcanza la existencia de Dios, sino que también delimita sus principales atributos[99]. Parkinson también hace referencia a este problema, sólo que proporciona una vía resolutiva diferente de la anterior. Según él, ciertamente es necesario ver cuál sea el alcance de la prueba cosmológica: si se limita al conocimiento de la existencia de un ser necesario o, por el contrario, se amplía hasta mostrarnos que tal ser recibe normalmente el nombre de Dios[100]. Se nos presenta una mera cuestión terminológica —afirmará Parkinson— que puede ser solventada por medio de una decisión arbitraria. Este autor se inclina a concretar el significado y alcance del término “argumento cosmológico” únicamente a la búsqueda y prueba de la existencia de un ser necesario[101].

Ciertamente, como se ha podido observar a lo largo de las formulaciones recogidas, Leibniz une frecuentemente la demostración de la existencia de Dios con la investigación acerca de sus atributos. Quizá a estos efectos la formulación más clara sea la de los *Essais de Theodicée*[102], pues además de que es la formulación en que aparecen más atributos divinos —eternidad, inteligencia, perfección absoluta, infinitud en potencia, sabiduría y bondad, unicidad— concluye así: “He aquí en pocas palabras la prueba de un Dios único, con sus perfecciones”[103].

Pasemos, pues, revista a lo que Leibniz afirma conocer de Dios tras haber demostrado su existencia: así, Dios sería el primer motor

98. Cfr. Rowe, W. L.: *The cosmological argument,* Princeton 1975, p. 2.

99. Cfr. Craig, W.: *The cosmological argument from Plato to Leibniz,* Londres 1980, Preface, p. XII.

100. Cfr. Parkinson, G.H.: *o.c.,* p. 86.

101. Cfr. *Ibidem.*

102. Cfr. G. VI, 106 y 107.

103. G . VI, 107 .

incorpóreo[104], una sustancia de poder infinito[105], una inteligencia o mente rectora[106], un ser único[107], una sustancia absolutamente perfecta[108] que es causa común y universal[109].

El problema consiste en saber si las conclusiones aquí señaladas forman parte del argumento cosmológico, o si deben ser consideradas, más bien, como ulteriores delimitaciones de lo exclusivamente alcanzado por el argumento, la existencia de Dios, en orden a la determinación de los atributos divinos. En definitiva, si pertenecen a la cuestión existencial *an sit*, o, por el contrario, son propios de la cuestión esencial *quid sit*, en su doble delimitación *an et propter quid Deus sit talis*.

A mi juicio, apartándome de lo propuesto por Craig, Rowe y Parkinson, el argumento cosmológico leibniziano tiene por objeto único la demostración de que existe Dios; es decir, mediante un proceso inductivo que arranca en la contingencia de los seres se llega, *a posteriori*, a la existencia de un ser necesario que es lo significado por el nombre de Dios, o, en palabras de Leibniz que sin duda alguna recuerdan la fórmula del Aquinate: “La razón última de las cosas debe encontrarse en una sustancia necesaria (...). Y esto es lo que llamamos Dios”[110].

Una vez aferrado este término conclusivo, podemos proceder al conocimiento de la esencia divina, de acuerdo con el adagio: *Quaestio quid est sequitur ad quaestionem an est*. No implica esto que el conocimiento existencial del ser necesario no venga afectado por un cierto

104. Cfr. G. IV, 33, *De Arte Combinatoria*; G. VI, 542, *Les considérations sur les Principes de Vie et sur les Natures Plastiques*; G. VI, 548, *Eclaircissement sur les Natures Plastiques et les Principes de Vie et de Mouvement, par l’Auteaur du Systeme de l’Harmonie préetablie*.

105. Cfr. G. IV, 33, *De Arte Combinatoria*; G. IV, 109, *Confessio naturae*; G. VII, 310, *Specimen inventorum de admirandis naturae Generalis arcanis*.

106. Cfr. G. IV, 109, *Confessio Naturae*; Jag. p. 32; Cout., p. 13, *Du principe de raison*.

107. Cfr. AK. VI, 3, p. 587, *De Existentia*; G. VI, 613, *Monadologie*, § 39; G. VII, 310, *Specimen inventorum de admirandis naturae Generalis arcanis*. Para el estudio del camino seguido por Leibniz para llegar a la unicidad divina, tanto en conexión con la prueba cosmológica, como con el argumento de la armonía preestablecida, vid. BLUMENFELD, D.: “Leibniz’s Proof of the Uniqueness of God”, en *Studia Leibnitiana*, VI (1974), pp. 262-271. Este autor comenzará su trabajo señalando algo que es relevante para nuestro propósito: Leibniz —dirá Blumenfeld— intenta demostrar que el Dios cuya existencia ha probado de cinco maneras es el verdadero Dios de la tradición cristiana: un único ser que posee infinita sabiduría, poder y bondad. May, por el contrario, opina que el Dios de Leibniz tiene gran semejanza con el de Plotino; cfr. MAY, W. E.: *The God of Leibniz*, en “The New Scholasticism”, XXXVI (1962), pp. 502-528.

108. Cfr. G. VI, 507; *Lettre à Sophie Charlotte*.

109. Cfr. *Ibidem*; 497, *Lettre sur ce qui passe les sens et la matière*.

110. *Monadologie*, § 38, G. VI, 613.

conocimiento de tipo esencial: llegamos a saber, por ejemplo, que es un primer motor y razón de sí mismo. Pero todavía desconocemos en qué consiste ser un tal primer motor o razón última: sabemos que tanto el uno como la otra existen, pero no sabemos lo que son. Para acceder a este conocimiento se torna necesario proceder por una vía *a priori*, demostrando deductivamente que tal atributo o perfección pertenecen a la esencia de Dios.

Retomemos el hilo del discurso. Se nos había planteado, a instancias de la objeción kantiana, el problema del alcance demostrativo propio del argumento. En consonancia con lo afirmado, el argumento llega estrictamente a la existencia de Dios, otra cosa distinta es que su conclusión pueda fácilmente ser proyectada hacia un conocimiento esencial, tal como Leibniz realiza en gran parte de las formulaciones. Así pues, nos hemos acercado en cierta medida a la postura kantiana, ya que este filósofo propugnaba que el argumento se sirve de la experiencia —o, lo que es lo mismo en el planteamiento kantiano, es *a posteriori*— únicamente para llegar a la existencia de un ser necesario, mientras que a la hora de investigar las propiedades de tal ser, en nada puede servirnos ese argumento empírico, que es sustituido por el argumento ontológico, es decir, por un proceso totalmente *a priori*.

Esta es someramente la explicación dada por Kant del proceso demostrativo, a la par que la objeción al planteamiento leibniziano (la mezcla de argumentos). De acuerdo con lo afirmado líneas más arriba, cierto es que Leibniz acude a un proceso apriorístico cuando dilucida los atributos divinos, pero que sea *a priori* no significa que se utilice el argumento ontológico. Este último realmente es *a priori*, pero debemos preguntarnos: es un argumento que intenta ser probativo ¿de qué? De la existencia de Dios; por tanto, sería absurdo, cuando ya hemos alcanzado esa existencia, si bien por otro camino, aplicarle a esta conclusión una argumentación demostrativa de esa misma existencia. Kant, que entrevé el problema, no acierta en su solución.

Tras esta nueva explicación de las relaciones existentes entre los dos argumentos, ontológico y cosmológico, que ha dado lugar al estudio de algunas de las críticas presentadas por Kant y Russell a la segunda de las pruebas, objeciones que en su desarrollo explicativo nos han conducido hacia una delimitación estricta del significado del término *argumento cosmológico*, estamos ya en posesión de un concepto adecuado de la prueba en cuestión.

3. *Síntesis del proceso argumentativo*

¿Cuál es este concepto, en resumidas cuentas, y de modo global? La proliferación de formulaciones no debe confundirnos inclinándonos a pensar que la prueba leibniziana carezca de unidad, que sean varios los argumentos recogidos bajo un nombre común. Ciertamente hemos diferenciado varios puntos de partida en principio distintos: la materia, el movimiento, la forma, el espacio, la contingencia en general. Estos puntos de partida no diferencian de manera radical las respectivas formulaciones.

Esta conclusión viene refrendada por el hecho de que la noción fundamental sobre la que pivota la versión leibniziana del argumento es el concepto de razón[111]. Llegamos a un ser necesario que es razón explicativa de todos los demás seres en virtud de la aplicación del principio de razón suficiente a una constatación que, en un principio, es empírica: apreciamos que existen seres y fenómenos que no tienen en sí la razón de su existencia. Hay cuerpos que se mueven, pero tales cuerpos no poseen en sí la razón del movimiento, sino que ésta ha de ser exterior. La materia, un ente discreto[112] que se encuentra unido, no guarda en sí misma la razón de tal unidad. Cosa semejante sucede con los demás puntos de partida. La exposición cronológica de las formulaciones nos conduce, a este respecto, a una importante conclusión: lo que en un principio Leibniz tomaba como único punto de partida, el movimiento, el tamaño y la figura, y la materia[113], con el transcurso de los años y el desarrollo de su filosofía, se convierte en un punto de partida secundario, aclaratorio, a modo de ejemplo, del principal, la contingencia: lo mismo que sucede con el movi-

111. Sin embargo, no podemos decir que el argumento cosmológico se derive en Leibniz únicamente a partir de su lógica, tal como Russell pretende, ya que este autor afirma que toda la filosofía de Leibniz se deriva enteramente de su lógica (Cfr. RUSSELL, B.: *o.c.*, p. V.). Parkinson, a este respecto, acierta plenamente: “The arguments for the existence of God which involve Leibniz’s logic are two, commonly referred to as the ontological and cosmological arguments. In the former, Leibniz uses his logic to derive from a definition or definitions of God the conclusion that God exists; the latter is based partly upon logic and partly upon experience, which provides Leibniz with a justification of the proposition that contingent things exist” (PARKINSON, G. H.: *o. c.*, p. 77); y más adelante: “the so called cosmological argument, is partly derived from his logic” (*Ibidem*, pp. 85 y 86). Además de la dependencia empírica, hay otra que debe ser puesta de manifiesto: la metafísica. El concepto de razón no es un mero concepto lógico, sino que en Leibniz alcanza implicaciones de orden metafísico, ya que la razón siempre y fundamentalmente lo es de la existencia.

112. Leibniz en el IV libro de los *Nuevos Ensayos*, en el capítulo dedicado a nuestro conocimiento de la existencia de Dios, explicará esta caracterización de la materia; cfr. G.V. 521.

113. Cfr. G. IV, 32 y 33, *De Arte Combinatoria*; *Ibidem*, 106-109, *Confesssio Naturae contra atheistas*; Jag. p. 32.

miento, materia, etc., sucede con las cosas contingentes ya que ninguna de ellas posee la razón suficiente de su existencia[114].

Todos ellos se limitan a constatar la existencia de algo que, por cuanto carece de razón explicativa en su constitución interna, necesita, y a su búsqueda nos dirige, de una instancia última explicativa; algo que pueda ser llevado más allá en la explicación; algo en lo que el proceder discursivo se detenga, precisamente porque culmina, ya que es imposible continuar adelante: no hay un más allá. Este es el ser necesario, lo que normalmente se llama Dios.

Así, desde diversas perspectivas, Leibniz nos introduce en el ámbito de la contingencia, que se constituye en punto de partida general del argumento. Veamos resumidamente cómo procede éste desde una órbita integradora de las diferentes formulaciones.

Comienza Leibniz diciendo que debemos ser capaces de dar razón de las peculiares características del mundo[115]. Tenemos que encontrar una razón no sólo para los diferentes estados mundanos, sino también para las cosas que existen en tales estados, cosas que se definen por un determinado movimiento, forma, tamaño, espacio, etc., pero que bien podrían tener otros. En consecuencia, las proposiciones sobre tales características de las cosas en modo alguno pueden ser necesarias, ya que las mismas cosas en las que se fundan no lo son; sino que caen bajo el dominio de la contingencia[116]. Así pues, la posibilidad de que las cosas sean de otra manera muestra su contingencia, que viene definida por la carencia de

114. Cfr. G. VI, 106 y 107, *Essais de Theodicée*; *Ibidem*, 506 y 507, *Lettre à Sophie Carlotte*; *Ibidem*, 497, *Lettre sur ce qui passe les sens et la matiere*. Esta utilización aparece ya preludiada en la formulación del *De Existentia*, donde afirma que lo que sucede con los cuerpos sucede también en todas aquellas cosas que no existen necesariamente. Cfr. Grua, I, 267.

115. Cfr. Cout., p. 13; G. VII, 302 y 303.

116. Cfr. G. VI, 106; 602 y 613; AK. VI, 3, p. 282, nota; Grua, I, p. 288; G. VII, 355 y 356, 310. Leibniz define las cosas contingentes como aquellas que no son necesarias: "Quod tali necessitate (se está refiriendo a la necesidad metafísica o geométrica) caret, voco contingens". Cout., p. 17; "Contingens seu Non-necessarium est". G. VII, 108; "Une verité est necessaire, lorsque l'oppose implique contradiction; et quand elle n'est point necessaire, ou l'appele contingente. C'est une verité necessaire que Dieu existe, que tous les angles droits sont egaux entre eux, etc., mais c'est une verité continqente, que j'existe moy, et qu'il y a des corps dans la nature qui font voir un angle effectivementetout l'univers pouvoit estre fait autrement indifferens l'espace et la matiere estant absolutement indifferens aux movemens et aux figures, et Dieu a choisi parmy une infinité de possibles ce qu'il jugeoit le plus convenable". G. III, 400.

razón para la existencia[117]. Este es el principio radical: las cosas son contingentes.

Leibniz se pregunta por cuál sea la razón que hace que las cosas tengan estas determinadas características y no otras, es decir, por qué tienen este movimiento y forma concretos[118]. El movimiento no se explica acudiendo a los cuerpos aislados en sí mismos, pues éstos de por sí permanecen en reposo. Tampoco es suficiente el recurso a la eternidad: todo cuerpo se movería desde siempre; y si afirmamos esto no explicamos por qué no se mantuvo desde toda la eternidad en reposo. Si intentamos explicarlo por el movimiento de un cuerpo contiguo, significa postular también aquella eternidad del movimiento rechazada ya: nos remontaríamos al infinito, no encontrando en tal caso la razón de por qué se mueve el primero, el segundo o cualquiera de la serie de los cuerpos hasta que no demos razón de por qué se mueve aquel por el cual se mueven todos los anteriores, ya que siempre podríamos formular la pregunta de por qué existe este movimiento, o, en último término, el movimiento en sí mismo[119]. Igualmente procede Leibniz en la explicación de la forma y tamaño de un cuerpo. Ninguno de ambos alcanzan su razón acudiendo a la naturaleza o esencia del cuerpo. Quedan, por tanto, dos posibles soluciones —las mismas que las referidas al movimiento—: la eternidad, y el influjo de otro cuerpo. Pero la eternidad por lo dicho antes, no puede ser causa de nada. Si optamos por la segunda posibilidad surge de nuevo la objeción: no respondemos a la pregunta indefinidamente planteada que busca la razón.

Puesto que lo dicho acerca de los cuerpos puede ser aplicado a las cosas contingentes[120], la explicación de éstas últimas viene facilitada por el desarrollo precedente, que sirve de introducción y de ejemplo ilustrativo para el tratamiento, más profundo y difícil, de la existencia no necesaria. Hemos examinado la segunda de las preguntas que Leibniz se hace en los *Principios de la naturaleza y de la gracia*[121]: por qué las cosas tienen que existir así y no de otra manera. Este doble interrogante se relaciona de

117. Leibniz además de definir las cosas contingentes como aquéllas cuya existencia no es necesaria, las define así: “in quibus ipsis non est ratio existendi”. Grua, I, 267. A este respecto vid. también G. VI, 106.

118. Cfr. G. VI, 106-109.

119. Cfr. G. VI, 602.

120. Cfr. Grua, I, 267.

121. Cfr. G. VI, 602, parágrafo 7. También aparece en el *De rerum originatione*; cfr. G. VII, 302.

modo directo con la enunciación del principio de razón suficiente, principio que en el presente desarrollo hemos venido utilizando sin mencionarlo explícitamente: "Nada existe sin razón, o lo que es lo mismo, nada existe sin que pueda darse una razón de por qué es más bien que por qué no es, y por qué es así mejor que de otra manera"[122]. Es más, podemos decir que se trata del mismo principio de razón suficiente aplicado ya a la contingencia como punto de partida.

Esta pregunta y su contestación nos sirven para plantearnos la primera: si observamos que las cosas son susceptibles de existir de otro modo podemos profundizar más en nuestro análisis y preguntarnos, en definitiva, vista ya su no necesidad, por qué existen, cuál es la razón de su existencia; ya que si existen, en virtud del principio de razón suficiente aplicado a la constatación empírica de su existencia, deben tener una razón para la misma[123]. Esta razón suficiente no puede ni encontrarse en una cosa particular, ni en el conjunto total y serie de las cosas[124]; descansa en algo extramundano, diferente de la cadena de estados o serie de las cosas. Para encontrarla hay que proceder desde la necesidad física, propia del mundo, a algo que sea necesario metafísica o absolutamente, cuya razón no pueda ser dada[125]; en definitiva, habrá que buscarla en el ser que lleva la razón de su existencia consigo mismo, y que, por tanto, es necesario[126], ya que la razón de lo que existe no viene dada sino por algo también existente[127], a saber, Dios como la *ultima ratio rerum*[128].

Especial interés, por sus implicaciones para el conjunto de la filosofía leibniziana, nos merecen las formulaciones del argumento que toman su punto de partida del movimiento. Estas formulaciones tienen su lugar adecuado en los escritos de juventud, en los cuales no estaba todavía com-

122. Grua, I, 13. Vid. también: "c'est que jamais rien n'arrive, sans quil y ait une cause ou du moins une raison determinante, c'est a dire quelque chose qui puisse servir a rendre raison a priori, pourquoy cela est existant plustot que non existant et pourquoy cela est ainsi plustot que de toute otre façon''. G. VI, 127; y el parágrafo 32 de la *Monadología*: "de la Raison suffisante, en vertu du quel nous considerons qu'aucun fait ne sauroit se trouver vray ou existant, aucune Ennuntiation veritable, sans qu'il y ait une raison suffisante, pourquoy il en soit ainsi et non pas autrement". G. VI, 612. Cfr. G. VII, 356.

123. "Quicquid existit, habet rationem existendi sufficientem". AK. VI, 3, p. 118. Cfr. *Ibidem*, p. 472 .

124. Cfr. *Ibidem*, p. 282, n. 25; Grua, I, 268; *Monadología*, 37, G. VI, 613; Cout., p. 13.

125. Cfr. G. VII, 303.

126. Cfr. G. VI, 106, 506, 602; G. VII, 310.

127. Cfr. G. VII, 303.

128. Cfr. Grua, I, 267; Jag. p. 32; G. III, 54; G. VI, 497, 507, 602, 613; G. VII, 310.

pletamente desarrollada su doctrina acerca de las sustancias y las mónadas. Así, aparece en el *De Arte Combinatoria*, escrito en 1666[129]; en la *Confessio naturae contra atheistas*, fechada en 1669[130]; es apuntada en la *Conversatio cum Domino Stenonio de libertate*, escrita en 1677[131]. Pero también la encontramos, y no deja de ser sorprendente, en textos ulteriores que datan de la época en que su filosofía madura estaba plenamente consolidada, tales como son: *Les Considerations sur les Principes de Vie et sur les Natures plastiques*[132], en el *Eclaircissement* de esta misma obra[133] —ambos trabajos fueron escritos en 1705—; y también, el parágrafo octavo de los *Principes de la Nature et de la Grâce fondés en raison*[134], de 1714. Incluso en los *Essais de Theodicée* hay una explícita referencia al movimiento[135].

¿Cómo podemos explicar tal reiterado recurso a esta formulación? Jalabert proporciona algunas observaciones que pueden servirnos para explicar este hecho[136]. Hablando en estricta metafísica, sólo las sustancias simples, dotadas de percepción y apetito, son los auténticos seres; mientras que el movimiento no deja de ser un fenómeno, eso sí, bien fundado. En este sentido, se entiende que Leibniz acepte la prueba por el movimiento en los primeros años de su evolución filosófica —él se mantiene en una perspectiva mecanicista y todavía no ha desarrollado su filosofía de la sustancia—, pero a simple vista no podemos responder a la pregunta de por qué le presta atención en los últimos años de su vida. La explicacion viene por la vía de determinar el movimiento también como algo real: “los fenómenos también son reales”, escribirá en una de sus cartas a des Bosses[137]. De esta manera, en cuanto que son reales, su existencia supone la causa universal.

Todavía cabe encontrar otra razón explicativa, más profunda, y en la que se fundamenta aquélla, en su escrito de 1714 titulado *Principes de la Nature et de la Grâce*. Aquí el punto de partida del movimiento se

129. Cfr. G. IV, 32 y 33.
130. Cfr. *Ibidem*, 105-107.
131. Cfr. Grua, I, 268.
132. Cfr. G. IV, 542.
133. Cfr. *Ibidem*, 548 y 549.
134. Cfr. *Ibidem*, 602.
135. Cfr. *Ibidem*, 106 y 107.
136. Cfr. JALABERT, J.: *o.c.*, pp. 94-100.
137. G. II, 492.

confunde, en cierta manera, con aquel más general de la contingencia: en definitiva, no es sino un caso particular de éste, el del devenir mecánico. En este ámbito rige el principio de razón suficiente —señalará en la *Conversatio cum Domino Stenonio*[138]—; mediante su aplicación al ámbito de lo que se mueve se constata la contingencia de lo que cambia, y la necesidad de recurrir, por medio de la serie de motores intermedios, a un ser necesario, primer principio de los dos órdenes de cambio: el mecánico, y el propio de las sustancias o mónadas. Así, afirmará Jalabert, "es fácil comprender por qué Leibniz encierra en una misma demostración la consideración de Dios como principio de causas mecánicas, y la de Dios como principio del cambio monádico, pues, en efecto, Dios produce este doble devenir por medio de una misma causalidad"[139].

Por último, para finalizar esta introducción y dar paso al estudio específico de cada una de las partes y momentos en que se constituye el argumento de que se trata —contingencia, principio de razón suficiente, ser necesario—, es preciso aludir a que la versión leibniziana del argumento se relaciona íntimamente con la doctrina de la creación.

Hemos visto cómo la prueba se plantea a consecuencia de una doble pregunta radical: ¿por qué existen las cosas tal como existen, y no de otra manera —o lo que es lo mismo, por qué existe esta cosa y no otra?—, y, radicalmente, ¿por qué existen? La búsqueda de razones que proporcionen una respuesta a ambos interrogantes nos ha conducido hasta la existencia de una razón última, ser necesario que se identifica con Dios. Así pues, las cosas existen porque hay una razón suficiente de su existencia que es Dios, un ser necesario que ha decidido crearlas, tras el cálculo realizado en el entendimiento divino entre diversas posibilidades —recordemos que para Leibniz la creación consiste en el traslado de las esencias al ámbito de lo actual[140]—, mediante un decreto libre de su voluntad[141].

La doctrina aquí expuesta contraviene la opinión de Hanfling. Este autor sostiene, ciertamente, que para responder a la doble cuestión ya

138. Cfr. Grua, I, 268.

139. Cfr. JALABERT, J.: *o.c.*, p. 99.

140. Cfr. GONZÁLEZ, A. L.: *Presupuestos metafísicos de la doctrina leibniziana de la creación*, Pamplona 1981 (*pro manuscripto*). Para la creación en Leibniz, cfr. ORTIZ, J.M.: *El origen radical de las cosas*, Pamplona 1988, pp. 6, 7 y 10.

141. Cfr. Grua, I, 347; G. II, 39; G. IV, 438-439; G. VII, 309-310.

señalada acude al argumento cosmológico[142]. Sin embargo, en la explicación de esta afirmación hace referencia al concepto de causalidad final —principio de lo mejor—, y al de causalidad eficiente —con el que se correspondería aparentemente, según los presupuestos del autor, el principio de razón suficiente—. Junto a la antedicha distinción señala otra referencia a la dirección del argumento: el principio de lo mejor no se deduce de la existencia de algo mejor que otra cosa; pero, por el contrario, la existencia de Dios se deduce del hecho de que exista algo mejor que nada. Además, mientras que el principio de lo mejor explica por qué existe algo mejor que otra cosa, el argumento cosmológico no explica por qué existe algo en lugar de la nada[143].

El defecto en que este autor incurre es el de no haber comprendido que la prueba cosmológica no se rige tanto por la causalidad eficiente, sino, más bien, por otro tipo de causalidad: *causa sive ratio*. De aquí que, para Hanfling, la version leibniziana de la prueba cosmológica no explique el porqué de la existencia de algo. Si existe algo más bien que nada, pese a que la nada es más sencilla y simple que la existencia, se debe a que hay alguna razón para la existencia. Esa razón no es otra que el decreto creador divino. Sólo relacionando argumento cosmológico y creación se llega a dar razón de la existencia.

B. El punto de partida: la contingencia

Leibniz comienza su quinta carta a Clarke, tras una breve introducción en la que expone su propósito de responder a las objeciones presentadas por ese autor, con las siguientes palabras: “Se afanan a menudo en imputarme la necesidad y la fatalidad, aunque quizás nadie haya explicado mejor y más profundamente que lo haya hecho yo en la Teodicea la verdadera diferencia entre libertad, contingencia, espontaneidad, de un lado, y necesidad absoluta, azar y coacción, de otro. No sé todavía si lo hacen porque quieren, pese a lo que yo pueda decir, o si esas

142. Textualmente dirá: “The argument for an uncaused cause, putting an end to the chain of causes; this, he says, is the ultimate reason for things, and is usually called by the one word ‘God’”. Hanfling, O.: *Leibniz’s Principle of Reason*, en “Studia Leibnitiana”, supl. IX (1981), p. 72.

143. Cfr. *Ibidem*, pp. 72 y 73.

imputaciones vienen, de buena fe, de quien no ha meditado aún en mis pensamientos”[144].

A continuación, y a lo largo de diversos parágrafos de esta carta, explicará sus puntos de vista acerca de la necesidad y la contingencia. Así pues, el mismo Leibniz, en los últimos momentos de su vida (la carta fue remitida con fecha 18 de agosto de 1716) afirma taxativamente que en su filosofía no hay lugar para la necesidad y la fatalidad, lo cual supone, implícitamente, inclinarse por la tesis de que, en cambio, sí lo hay para la contingencia. Sólo así encuentra su sentido el argumento cosmológico, que se fundamenta primariamente en el hecho de que las cosas son contingentes, de que el mundo podría no sólo ser de otra manera sino también no haber sido, y su objeto es el hallazgo de una razón explicativa que dé cuenta del fenómeno anteriormente señalado.

Está claro, entonces, que el objetivo del filósofo de Hannover es asegurar la contingencia; él mismo lo repetirá una y otra vez. Además, el principal defecto que puede atribuirse a la filosofía de Spinoza radica en este ámbito: la negación de la contingencia y, por contra, la afirmación de la “necessité aveugle”[145].

No obstante, no fue esto lo que Leibniz pensó al comienzo de su vida. El mismo lo confiesa: “Estaba muy seguro de la opinión de aquellos que

144. G. VII, 389, § 2.

145. El tratamiento de la contingencia, y su inclusión en la filosofía de Leibniz, constituye uno de los puntos acerca de los cuales la controversia es inevitable. A este respecto sobresalen las consideraciones de Russell, quien considera que, pese a los repetidos intentos leibnizianos, no hay lugar para la contingencia en su filosofía. De esta manera, Leibniz tendría dos filosofías: en una, se mantendría dentro de la más estricta ortodoxia, mientras que en la segunda, su filosofía secreta, guardada para sí mismo, sería profundamente spinozista, y por tanto necesitarista, a consecuencia de sus presupuestos meramente lógicos. Cfr. RUSSELL, B.: *o.c.*, p. VII; e Id.: *History of Western Philosophy*, Londres, 1946, p. 604. Lovejoy se inclina también por esta interpretación que convierte la teoría de Leibniz en un necesitarismo al modo de Spinoza: “el absoluto determinismo lógico es tan característico de la metafísica de Leibniz como de la de Spinoza, aunque sus razones sean algo más complicadas en el primer caso y aunque Leibniz carezca del candor y del coraje para manifestar el resultado evidente, y casi obvio, de sus razonamientos en sus escritos más populares (...). El verdadero significado, en su sistema, del principio de razón suficiente se resuelve, pues, en la proposición de que la existencia de todo lo que existe (...) está determinada por una verdad necesaria o bien por un sistema de tales verdades. La racionabilidad del universo que afirma la fórmula, lo mismo que en el caso de Spinoza, es del mismo tipo que la racionabilidad del sistema geométrico”. LOVEJOY, A.: *La gran cadena del ser*, Icaria, Barcelona, 1983, p. 220. Y más adelante: “no sólo por sus claras implicaciones, pues, sino por alguna de sus definiciones formales, el principio de razón suficiente equivale en Leibniz a la teoría de Spinoza de la necesidad eterna y cuasigeométrica de las cosas”. *Ibidem*, p. 222. Para una crítica de esta postura, vid. MEIJERING, T.: “On contingency in Leibniz’s Philosophy”, en *Studia Leibnitiana*, X (1978) 41-51.

mantienen que todo es absolutamente necesario (...), pero me evadí de este precipicio por medio de la consideracion de aquellas cosas posibles que ni son ni llegarán a ser"[146]. El lugar en que aparece de manera más clara este incipiente necesitarismo, tal vez sea la carta a Wedderkopf[147], escrita en mayo de 1671, y que trata acerca de la necesidad de los acontecimientos. Comienza Leibniz señalando que todo lo que sucede está determinado por los decretos de Dios, conclusión a la que nos lleva el que Dios sea omnipotente y omnisciente. Pero todo debe tener una razón, también la voluntad divina: "Todas las cosas deben resolverse necesariamente según alguna razón, y no pueden mantenerse, hasta que se llegue a la primera razón, o debe admitirse entonces que algo puede existir sin razón suficiente para ello, admitido lo cual se destruye la demostración de la existencia de Dios y de muchos teoremas filosóficos. ¿Cuál es, pues, la razón última de la voluntad divina? El entendimiento divino. Porque Dios quiere las cosas mejores, asimismo las entiende como las más armonizadas, y del número infinito de todas las posibles elige a éstas".

Por tanto, la razón última de las cosas se fundamenta en las esencias o ideas de las cosas que "coinciden con Dios", son entendidas por El y no tiene razón fuera de sí mismas. De aquí la conclusión necesitarista: "Siendo Dios una mente perfectísima, es imposible que El no sea afectado por la armonía perfectísima y así es necesitado con respecto a lo mejor por la misma idealidad de las cosas (...). De aquí se sigue que todo lo que ha sido hecho, se hace, o se hará, es óptimo y, por tanto, necesario, pero (...) con una necesidad que no va en detrimento de la libertad, la contingencia o el uso de la razón".

La importancia de la proposición de que todo lo que existe es necesario obliga a comentar someramente la citada carta y sus implicaciones[148]. En primer lugar, Leibniz proporciona aquí una solución realmente simplista para el problema de la contingencia: si no la hay tampoco es necesario explicarla. No obstante, Leibniz no mantendrá durante mucho tiempo esta posición necesitarista. Ocho años más tarde, en 1679, continúa adscribiendo la necesidad a todas las cosas, pero con alguna limitación, pues en su *De affectibus* escribe: "Todo lo contingente es necesario de

146. F.C., 178.

147. Cfr. AK. II, 1, 117 y 188. A no ser que se indique lo contrario, y durante el estudio de la propuesta leibniziana aquí recogida, las referencias textuales de Leibniz corresponderán a esta carta.

148. Cfr. ADAMS, R. M.: *Leibniz's Theories of Contingency*, en HOOKER, M.: *Leibniz, critical and interpretative Essays*, Manchester University Press, Manchester, 1982, pp. 244-246.

alguna manera. Lo que es en acto es de algún modo necesario"[149]. Lo mismo sucede en las acciones libres, que pese a ser de alguna manera necesarias, no se puede predicar de ellas una necesidad metafísica o absoluta[150]. Para obviar estas dificultades Leibniz recurrirá, respectivamente, a sus nociones de necesidad hipotética y necesidad moral.

En segundo término, el razonamiento que concluye la necesidad de todos los sucesos, no se basa —al menos explícitamente, puntualizará Adams— en su teoría analítica de la verdad, sino más bien en la naturaleza de Dios y en su principio de razón suficiente: Dios, que es una mente perfectísima, actúa también por razones, las cuales vienen constituidas, en vistas de lo mejor, por las "esencias o ideas de las cosas". Esto no va en detrimento de la libertad divina, pues "la suma libertad es ser forzado a lo mejor por la recta razón". De lo dicho se desprende que todo lo que existe o existirá es lo óptimo y, por ende, necesario.

Leibniz sienta las bases para su escapatoria del necesitarismo en una de sus cartas a Jean Bernouilli: "Lo posible es todo aquello que no implica contradicción. Las realidades actuales no son sino los mejores de entre los posibles. Sin embargo, lo que es menos perfecto no es por ello mismo imposible; hay que distinguir entre lo que Dios quiere y lo que Dios puede: quiere lo mejor, puede todo"[151].

Esta manera de distinguir entre lo posible y lo real, entre lo necesario y lo contingente, entre la esencia y la existencia, le permitirá definir la teoría de la contingencia en oposición a sus contrarios y acentuar su acuerdo con la tradición teológica[152]. En consecuencia, el estudio del posible en su propia naturaleza, que permanece posible aunque no sea objeto de la elección divina, será una de las vías a través de las cuales Leibniz puede obviar la confrontación necesidad–contingencia.

Un problema se nos plantea inmediatamente: ¿cómo conciliar la afirmación de la contingencia del mundo con su exigencia de plena racionalidad? Demos por sentado que el mundo, las cosas que existen, sean contingentes, pero pese a ello deben tener una razón suficiente, pues nada,

149. Grua, II, 536.

150. "La Necessité absolue, qu'on appelle aussi logique et Metaphysique, et quelques fois Geometrique, et qui seroit seule à craindre, ne se trouve point dans les Actions libres. Et qu'ainsi la liberté est exemte, non seulement de la contrainte, mais encore de la vraye necessité". G. VI, 37.

151. G. M. III, 574. Cfr. *Ibidem*, 576.

152. Cfr. Moreau, J.: *L'univers leibnizienne*, Vitte, París, 1956, pp. 196-200.

absolutamente nada, existe sin razón, ¿tal aplicación del principio de razón suficiente no convierte lo contingente en necesario?

La solución a este dilema viene facilitada por el análisis del infinito, momento éste en el que Leibniz filósofo es ayudado por el Leibniz matemático: “Una nueva e inesperada luz me iluminó, ciertamente desde donde menos lo esperaba, a saber, a partir de las consideraciones matemáticas acerca de la naturaleza del infinito. Pues realmente, la mente humana se enfrenta a dos laberintos: uno relativo a la composición del continuo, y otro concerniente a la naturaleza de la libertad. Ambos surgen de la misma fuente: el infinito”[153].

El análisis del infinito le lleva a solucionar un problema fundamental, un aparente conflicto entre la libertad y perfección divinas y el principio de razón suficiente. Según el principio de perfección, Dios actúa, con vistas a la creación del mundo, de la manera más perfecta posible. Esta actuación tiene que ser o necesaria o libre. Caso de que nos inclinemos por la primera posibilidad, la libertad divina queda destruida y todo lo que sucede en el mundo, en cuanto que es resultado de su perfección, es necesario. Si actúa libremente, hay que aducir una razón suficiente para tal actuación, razón que a su vez puede ser libre o necesaria, y así indefinidamente[154].

Por todo lo dicho, debemos investigar por qué unos posibles muy determinados devienen existentes contingentes en virtud de la peculiar traslación que el decreto creador divino realiza desde un ámbito esencialmente real hasta otro actual, y la función del infinito, caracterizado por

153. C. L.: p. 210, n. 2. Este texto hay que ponerlo en íntima conexión con el siguiente: “Hay algo que me tuvo perplejo durante mucho tiempo: cómo es posible que el predicado de una proposición esté contenido en el sujeto sin convertir la proposición en necesaria. Pero el conocimiento de las materias geométricas, y especialmente del análisis infinito, me iluminó, de manera que llegué a ver que las nociones también pueden ser resueltas *in infinitum*”. Cout. Op., 18. Esta peculiaridad del análisis de lo contingente sirve para diferenciarlo del de lo necesario: “Il y a de la difference (...) entre l’analyse des necessaires et l’analyse des contingens: l’analyse des necessaires, qui est celle des essences, allant a natura posterioribus ad natura priora, se termine dans les notions primitives, et c’est ainsi que les nombres se resolvent en unités. Mais dans les contingens ou existences cette analyse a natura posterioribus ad natura priora va a l’infini, sans qu’on puisse jamais la reduire à des elements primitifs”. G. III, 582. La influencia de las matemáticas en la solución de la dificultad queda claramente marcada en su escrito *De contingentia*: “et hoc arcano detegitur discrimen inter veritates et necessarias et contingentes, quod non facile intelliget, nisi qui aliquam tincturam Matheseos habet...”. Grua. I. 303.

154. Cfr. RESCHER, N.: *o.c.*, p. 43.

Leibniz como *radix contingentiae*[155], en la fundamentación de las verdades relacionadas con los hechos.

Antes de introducirnos en el estudio de qué sea para Leibniz la contingencia, conviene apuntar aún otro camino a través del cual Leibniz se acerca al problema de la contingencia y hace todo lo posible para darle entrada en su sistema, intentando evitar un racionalismo necesitarista. Se trata de la distinción entre lo cierto y lo necesario que aparece frecuentemente a la hora de explicar el problema de la libertad en relación a la presciencia divina: si Dios conoce todo lo que va a suceder, ¿no devienen necesarios los acontecimientos y sucesos que se produzcan en la historia? Leibniz responderá así al interrogante: “Hay que distinguir entre lo que es cierto y lo que es necesario: todo el mundo está de acuerdo en que los futuros contingentes están asegurados, ya que Dios los prevé, pero de esto no se sigue que sean necesarios”[156].

El estudio de este problema resulta en Leibniz precedido o seguido del tratamiento de la contingencia, más concretamente de la distinción entre verdades necesarias y contingentes. Ishiguro señala a este respecto que la distinción entre lo cierto y lo necesario es producto de deslindar dos ámbitos diferentes: por un lado, el aspecto metafísico, y por otro, el gnoseológico[157]. El hecho de que podamos entender y conocer más y más verdades acerca del universo puede llevarnos a inferir erróneamente que todas las verdades son necesarias, y que, en consecuencia, todo lo que sucede también lo es.

Así pues, la distinción entre lo cierto y lo necesario no sólo tiene vigencia en el conocimiento divino, sino también en el humano. Gracias a ella se justifica la existencia de la libertad y también de la contingencia, pues para Leibniz la consideración de una imbrica la otra[158], ya que la libertad es para el hombre lo que la contingencia para el mundo.

155. “Contingentiae radix est infinitum. Veritas contingens est, quae est indemonstrabilis”. C. L., p. 212, n. 3.

156. *Discours de Métaphysique*, § 13, G. IV, 437. Vid. también lo que a este respecto dice en la Teodicea: “si ma science ne fait pas que les choses passées ou présents existent, ma prescience ne fera pas non plus exister les futures (...). Je sais l’avenir, mais je ne le fais pas”. G. IV, 358-359. Cfr. G. VI, 123 y 284.

157. Cfr. ISHIGURO, H.: *Contingent truths and possible worlds*, en WOOLHOUSE, R.S.: *Leibniz: Metaphysics and philosophy of science*, Oxford University Press, Oxford, 1981, p. 65.

158. Puede apreciarse esta observación en los mismos textos leibnizianos, en los cuales, del estudio de una se pasa a tematizar la otra; vid. sus escritos *De libertate*, Grua, I, 273-277; *Ibidem*,

Ciertamente lo que acabamos de decir refleja el intento leibniziano de no confundir campos (Leibniz distingue continuamente, y emplea este método para la solución de los más diversos problemas) pero también hay que concluir que, *prima facie*, no lo consigue totalmente. Frecuentemente, el estudio de las relaciones entre lo contingente y lo necesario se ve suplantado por la consideración de las verdades de hecho, o contingentes, y las de razón, o necesarias[159]. Paradigmáticamente ocurre esto en su escrito *De contingentia*[160], donde tras una breve referencia a la contingencia y a la necesidad, relacionadas respectivamente con las criaturas y con Dios, Leibniz se enfrasca en la discusión sobre las verdades contingentes.

Este aparente defecto de la argumentación leibniziana se aprecia igualmente en la doble formulación de su principio fundamental, el de razón suficiente: "El otro (principio) es el de razón suficiente, en virtud del cual consideramos que no puede hallarse ningún hecho verdadero o existente ni ninguna enunciación verdadera sin que exista una razón suficiente para que sea así y no de otro modo"[161].

pp. 287-291; *De Libertate fato gratia Dei*, *Ibidem*, pp. 306-322; y los *Extraits de Twisse* acerca de la ciencia media, *Ibidem*, pp. 347-361.

159. "Les verités de raison sont necessaires, et celles de fait son contingentes". G. V, 343; "Il y aussi deux sortes de Verités, celles de Raisonnement et celles de Fait. Les Verités de Raisonnement son necessaires (...), et celles de Fait sont contingentes". *Monadología*, § 33, G. VI, 612; cfr. G. VII, 309 y Erdmann, 99.

160. Cfr. GRUA, I, 302-306.

161. *Monadología*, § 32, G. VI, 612. Algunos autores se han inclinado a entender el citado principio como meramente gnoseológico o lógico, por ejemplo Broad: "I think that Leibniz meant by the Principle of Sufficient Reason simply that there is a sufficient reason for the truth of every true proposition, whether neceasary or contingent". BROAD, C.: *o.c.*, p. 34; Couturat, en este sentido, también se inclina por dar mayor importancia al aspecto lógico del principio: "C'est en cela que consiste proprement le principe de raison, car il ne signifie rien de plus que ce qui vient d'étre dit, à savoir qu'on doit pouvoir 'rendre raison' de toute vérité, meme contingente, c'est-à-dire la démontrer par la simple analyse de ses termes. Tel est le sens logique exact de ce fameux principe, dont l'énoncé ordinaire: 'Rien n'est ou ne se fait sans raison' n'est qu'une formule vulgaire empruntée au sens commun. Ce principe n'est au fond qu'un corollaire de la définition méme de la vérité". C. L., p. 214. Craig, por el contrario, distingue varios sentidos del principio: "Leibniz in his last letter to Clarke spells out three applications of the principle of sufficient reason: (l) the existence of any being has a sufficient reason, (2) the ocurrence of any event has a sufficient reason, and (3) the 'taking place' of any truth requires a sufficient reason. Now while the first two might be interpreted simply in terms of efficient and final cause, it certainly does not make much sens~ to speak of a truth's being causal. Leibniz is here referring to his well known doctrine that the predicate of every true affirmative statement is contained in the subject". CRAIG, W.: *o.c.*, p. 261. El texto en el que Craig se apoya constituye el parágrafo 125 de la *5ª Carta a Clarke*, que termina así: "Ce principe est celuy du besoin d'une Raison suffisante, pour qu'une chose existe, qu'un événement arrive, qu'une vertité ait hien". G. VII, 419.

Digo que es sólo aparente porque en realidad Leibniz continúa distinguiendo campos: uno, el de las cosas existentes; otro, el de las verdades de hecho. Ambos tienen en común el ser contingentes, pero señalar la semejanza no implica confundirlos; en los existentes no encontramos una razón suficiente para su existencia. Lo mismo sucede en las verdades contingentes: puesto que toda verdad se caracteriza por la inherencia del predicado en el sujeto[162], debe haber una razón suficiente explicativa de tal inherencia y que evite transformar este tipo de verdades en necesarias.

Quizás el único defecto de Leibniz es el haber insistido en el segundo aspecto señalado, el de las verdades; si bien es cierto, y vaya en su descargo, que éste era el problema fundamental al que, a su parecer, debía hacer frente para erradicar el necesitarismo.

Desde ahora y hasta que no hagamos referencia explícita a la contingencia de las verdades de hecho, aquéllas que versan sobre seres o sujetos contingentes, nos ceñiremos al aspecto, más metafísico, y menos gnoseológico, de la contingencia como modalidad ontológica, es decir, al modo de ser propio de los existentes creados; bien entendido que, en general, Leibniz entiende por contingencia el carecer en sí mismo de razón.

Leibniz realiza un primer acercamiento a la noción de contingencia como contraria a la de necesidad: "Es contingente o no necesario aquello cuyo opuesto no implica contradicción"[163]. Sin embargo, no podemos decir todavía que haya alcanzado una definición *stricto sensu*. Nos mantenemos en un plano meramente lógico, ya que es contingente aquello cuyo opuesto es lógicamente posible, o lo que es lo mismo, la existencia de una cosa es contingente si la existencia de otra en su lugar no es absurda; en definitiva, si su existencia no es necesaria, lo cual sucede siempre que la esencia de una cosa no encierre su existencia. Hemos trascendido la propedéutica lógica y nos movemos en un ámbito estrictamente metafísico, el mismo que Leibniz emplea cuando en sus comentarios críticos acerca de la *Etica* de Spinoza, tras explicar que la posición spinozista según la cual en la naturaleza de las cosas no hay contingencia alguna, sino que todo está determinado, tanto en el existir como en el operar, por la necesidad de la naturaleza divina, es oscura y tosca, afirma: "Yo entiendo lo con-

162. "Veritas est inesse praedicatum subjecto". Cout., p. 1.; "C'est que tousjours, dans toute proposition affirmative, veritable, necessaire ou contingente, universelle ou singuliere, la notion du predicat est compris en quelque façon dans celle du sujet, praedicatum inest subjecto; ou bien je ne says ce que c'est que la verité". G. II, 56.

163. G. VII, 108. Cfr. G. III, 400; Cout., p. 17.

tingente, al igual que otros, como aquello cuya esencia no envuelve la existencia”[164].

En consecuencia, la contingencia no viene definida por la temporalidad, la limitación en la duración. Tampoco queda definida por la pura indeterminación, que en un principio podría pensarse que es lo opuesto a la necesidad[165], ya que, caso de ser así, el orden leibniziano del mundo, la unidad del sistema, que descansan bajo la armonía preestablecida, se destruirían[166].

Piensa Leibniz que todas las existencias a excepción hecha de la divina, que es necesaria, son contingentes[167]. Por tanto, la distinción entre contingencia y necesidad se corresponde con la distinción entre Dios y las criaturas. Así lo hace ver en el comienzo del *De contingencia*: “En Dios la existencia no difiere de la esencia, o, lo que es lo mismo, a Dios le es esencial el existir. De lo cual se desprende que Dios es ser necesario. Las criaturas son contingentes, esto es, su existencia no se sigue de su misma esencia”[168].

Esta distinción se define también como la existente entre lo que es *per se* y aquello que es *per aliud*: “Todo lo que es, o es por sí o es por otro. Si es por sí, entonces su razón de existir se toma desde su misma naturaleza, o lo que es lo mismo, su esencia contiene su existencia, lo cual sucede en todas aquellas verdades que son demostradas a partir de sus términos, o cuyo contrario implica contradicción. Si, en cambio, algo existe por otro, entonces tiene la razón de existir fuera de sí, esto es, tiene causa. Luego, por tanto, todas las cosas tienen alguna razón, ya en sí mismas y a partir de sus términos, caso de que se trate de lo necesario y por sí; ya en otra cosa, como sucede en lo libre y contingente, o en lo que se llama *per accidens* o necesario *ex hipothesi*"[169].

¿Cómo apreciamos, entonces, el hecho de que a partir de una esencia no se siga su existencia, es decir, la contingencia? Leibniz dará cumplida

164. G. I, 148.

165. La indeterminación queda desechada, ya que en virtud de una importante distinción leibniziana —necesidad hipotética y necesidad absoluta— el mundo, y los sucesos de su historia, se caracterizan por ser de alguna manera necesarios: hipotéticamente necesarios. Más adelante se verá el estudio de la necesidad *ex hypothesi*. Cfr. G. III, 400.

166. Cfr. JALABERT, J.: o. c., p. 210.

167. Cfr. GRUA, I, 288.

168. Grua, I, 302-303.

169. *Ibidem*, 273.

respuesta en su breve escrito titulado *De Existentia*. En la formulación del argumento cosmológico allí recogida, tras exponer el ejemplo ilustrativo de que el conjunto de requisitos necesarios para la existencia de los cuerpos subyace en un único fundamento común exterior a la serie misma de los cuerpos, realiza una importante e interesante equivalencia: lo que no existe de modo necesario —y según las definiciones antes apuntadas, en esto consiste estrictamente la contingencia— no tiene en sí una razón de su existencia[170]. Al expresar esta teoría en términos a los que ya hemos hecho referencia, y a los que obligadamente volveremos a hacer mención, hay que radicar la existencia contingente en otra modalidad peculiar, lógicamente primigenia, a saber, la posibilidad. Las esencias posibles no tienen en sí mismas, pese a su tendencia a la existencia, una razón de ésta, sino que la razón suficiente ha de ser buscada en la elección divina sobre la que actúa su potencia operativa (en la contingencia se mezclan posibilidad, entendimiento y voluntad divinos) y lo convierte en actualmente existente, o lo que es lo mismo, en contingente.

En esta fundamentación de la contingencia se plantea un problema relacionado con lo que antes describíamos como el afán distintivo leibniziano: su distinción entre contingencia y verdades contingentes ¿le salva del error cuya solución era la distinción entre lo cierto y lo necesario? Antes hablábamos de la primera distinción diciendo que Leibniz, a menudo, se olvida de ella, y cuando se refiere a la contingencia, inmediatamente pasa a estudiar las verdades contingentes o de hecho; y lo calificábamos como error aparente, ya que la antedicha distinción no se perdía pese a que mostrara la semejanza, a saber, la carencia de una razón explicativa.

Pero resulta que Leibniz fundamenta la contingencia en la posibilidad —la modalidad de ser básica—, que es entendida no ya como potencia para existir, sino como ausencia de contradicción, es decir, como posibilidad lógica[171]. A esto se añade que la instancia a través de la que se explica la contingencia sea la ausencia de razón suficiente, la cual es entendida como fundamento explicativo inteligible. Por esta vía de análisis pueden surgir las objeciones a la versión leibniziana del argumento cosmológico, puesto que, tanto el punto de partida como el principio en virtud del cual aferra la existencia de Dios, tienen sus puntos débiles a consecuencia de extremado racionalismo profesado por el filósofo de Leipzig.

170. Cfr. AK. VI, 3, 587.

171. “Possibilia sunt quae non implicant contradictionem”. G. M. III, 574. Cfr. Cout., p. 371.

En definitiva, Leibniz distingue entre contingencia metafísica y contingencia de las verdades; pero resulta que en la fundamentación de aquélla se introduce en el terreno lógico, ámbito que decididamente deseaba que no fuera omniabarcante, para que de esta manera se diera lugar a la contingencia metafísica.

Hemos visto hasta ahora lo que Leibniz entiende por contingencia y los problemas a los que lleva su posición, pero ¿cómo conocemos que hay existencias contingentes? Cuestión ésta en absoluto baladí, pues la determinación del argumento cosmológico como *a posteriori* hace necesaria su recta solución. Parkinson cuando se plantea este interrogante[172] dirige su atención al hecho de que Leibniz predica la contingencia tanto acerca de objetos físicos[173] como de almas[174]; en consecuencia responde a la pregunta de diferentes maneras según el tipo de cosas contingentes de que se trate. Afirma que conocemos por medio de una experiencia interna inmediata que es verdad que hay un yo que piensa, y que es distinto de otros yo también pensantes[175], aunque tal verdad no sea necesaria sino de hecho y primitiva[176]. Respecto a los objetos físicos, arguye Leibniz que la razón en la que debe fundamentarse el hecho de que, por ejemplo, yo vea el sol lucir, no es otra sino la coherencia entre los fenómenos[177]. Evidentemente, esta ligazón y coherencia de los fenómenos no nos proporciona una certeza metafísica (aquella cuyo contrario implica una contradicción); sin embargo, insistirá Leibniz, esta coherencia debe ser tenida como verdad[178]. Utilizando el mismo ejemplo de nuestro autor, uno no puede dudar seriamente de que Constantinopla es una ciudad existente en el mundo, o que Constantino, Alejandro Magno o Julio César vivieron, si en-

172. Cfr. PARKINSON, G. H.: *o. c.*, pp. 89-92.

173. Cfr. *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, § 8, G. VI, 602; *Monadología*, § 36, *Ibidem*, 613. Parkinson soluciona una posible objeción que se le podría plantear al argumento leibniziano: “It is well known that Leibniz believed that any physical object is only an appearence or appearences presented to us by immaterial substances. It seems likely that he argues from physical things because these are observable, whereas substances are not, and because it will readily be admitted that the existence and nature of observable thing is contingent. This does not affect the rogour of the cosmological argument; Leibniz does not predicate contingency of material thigs alone, but counts them as appearences of substances whose existence and nature is similarly contingent. It has also been seen earlier that he uses the term ‘contingent things’ in such a way as to include minds, and he regards minds as substances”. PARKINSON, G. H.: *o.c.*, p. 89.

174. Cfr. G. VI, 602.

175. Cfr. G. VI, 537; G. IV, 329.

176. Cfr. G. IV, 327 y 357; G. VII, 296 y 319.

177. Cfr. G. VII, 320 y 296; G. V, 355.

178. Cfr. G. VII, 296.

tendemos por dudar seriamente una duda que tenga relación con la práctica[179]. Estas proposiciones poseen la mayor probabilidad, o, en la terminología cartesiana utilizada por Parkinson, poseen una certeza moral que las convierte en las más acordes con el sentido común.

Habíamos mencionado antes cómo la escapatoria seguida por Leibniz para evitar caer en un necesitarismo es el recurso a las cosas posibles en su propia naturaleza, es decir, a aquellas cosas que ni son ni serán. Y esto es así porque, si hay al menos un posible que nunca existió, entonces las cosas existentes no pueden haber sido siempre necesarias. De aquí pasará Leibniz al estudio de los mundos posibles que no existen como fundamento de la contingencia de este mundo. La estrecha relación que hay entre lo posible y lo contingente, que será estudiada en las sucesivas páginas, no nos debe inducir a confundirlos: son dos modalidades distintas del ser, al menos, con la distinción de fundamentado y fundamento. Mientras que el posible está por la esencia, lo contingente designa la existencia, lo actual; así se expresa Leibniz en los *Nuevos Ensayos*: "Los filósofos, a su vez, al distinguir, con tanta frecuencia entre lo que pertenece a la esencia, y lo que es de la existencia, refieren a la existencia todo lo que es accidental y contingente"[180].

Centrémonos en el recurso a los posibles como solución adoptada por Leibniz. Este, en una de sus cartas a Arnauld, resalta la importancia de los posibles en vistas a la contingencia del mundo: "Si uno quisiera rechazar absolutamente los posibles puros, se destruirían la contingencia y la libertad; pues si no hubiera nada posible aparte de lo que Dios ha creado efectivamente, entonces, esto creado por Dios sería necesario, y Dios queriendo crear algo, no podría crear nada más que esto, suprimiendo, en tal caso, la libertad de elección"[181].

Para desentrañar lo que Leibniz quiere decir es imprescindible esclarecer la noción de "puro posible". En el *De libertate*, escrito alrededor de 1680, sienta las bases necesarias para que podamos interpretar rectamente

179. Cfr. G. V. 426.

180. G. V, 414. Vid. también: "Actuale quod dicit Existentiam Potentiale quod tantum essentiam". G. VII, 196; y "Essentiae (...) rerum (...) continet ipsam Entium possibilitatem". AK. II, 1, p. 117. No sólo en su doctrina acerca de la esencia y la existencia aparece el esencialismo leibniziano: ha de ser considerado como una instancia que recorre todo su pensamiento, pues, de nuevo, surge aquí; lo contingente alcanza, en primer término, su explicación por referencia a lo posible, que se constituye en fundamento explicativo de aquél: lo posible es un antecedente de lo real. Para el estudio de la preeminencia de la esencia sobre la existencia vid. GONZÁLEZ, A. L.: *o.c.*

181. G. II, 56-57.

esta noción, al hilo de la explicación de si Dios elige lo mejor necesaria o libremente. Se inclina a afirmar que Dios lo elige "por su propia naturaleza", y a continuación resuelve una posible objeción que podría planteársele: luego lo quiere necesariamente y, por tanto, se seguiría que las cosas existen necesariamente. Se pregunta por qué implica contradicción que no exista aquello que Dios quiere que exista, y niega taxativamente que esta proposición sea absolutamente verdadera ya que, de ser cierta, aquellas cosas que Dios no quiere no serían posibles; y, en cambio, permanecen posibles aunque no sean elegidas por Dios. Posible es lo que podría existir aunque Dios no quiera que exista, ya que por su propia naturaleza podría de hecho existir, pese a que Dios no pueda querer que exista. Por tanto, dirá Leibniz, permanece posible en su propia naturaleza aunque no sea posible respecto a la voluntad divina.

La pregunta es obligada: ¿cómo algo, un mundo, que debido a su inferioridad frente a otros, a causa de su naturaleza, puede seguir siendo denominado "posible en su propia naturaleza"? ¿no sería mejor calificarlo de imposible?[182].

Adams, intentando salvar la coherencia interna del pensamiento de Leibniz, se sirve de una distinción en rigor no utilizada por aquél[183], y que se establece por analogía a lo que sucede con la noción de individuo. Se trata de la distinción entre concepto básico y concepto completo del mundo. Mientras que el primero contiene todo lo que sucede en el mundo, pero nada que se relacione con la voluntad divina; el segundo, más amplio que el anterior, recoge todo lo que es verdad acerca de ese mundo, e incluye, por tanto, la relación con la elección divina. Así, un mundo es posible en su propia naturaleza si su concepto básico no contiene contradicción alguna, aunque su concepto completo contenga el rechazo de Dios en su elección.

Leibniz —lo dice expresamente en el *De libertate*— hace depender todas las consideraciones hasta aquí expuestas de la definición de posible en su propia naturaleza: "aquello que no implica contradicción en sí mismo". Sin embargo, no parece que si tenemos en cuenta su conocida teoría de la exigencia de la existencia, afirmada también líneas más arriba en el

182. Cfr. GRUA, I, 289.

183. Pese a ello puede encontrarse un cierto fundamento en sus mismos textos: "Cet univers a une certaine notion principale ou primitive, de la quelle les évenements particuliers ne sont que des suites". G. II, 41; Cfr. ADAMS, R. M.: *o.c.*, pp. 247 y 248; 280, n. 7.

escrito al que nos estamos refiriendo, la solución adoptada por Adams, y, por tanto, la coherencia de Leibniz, sean válidas.

Para Leibniz, el principio de la existencia es la perfección o grado de esencia, ya que según ésta culmina el posible su exigencia de existir[184]. Así, todo posible está en futuro de existir, *existiturire*, dirá Leibniz, pero esto no implica que todo posible exista, sino que existe lo más perfecto o lo que tiene mayor cantidad, grado, de realidad[185]. A esta misma conclusión llega en los *Elementa verae pietatis*, donde demostrará de diversas maneras que sólo existe lo más perfecto[186]; nos fijaremos únicamente en una. La posibilidad es una disposición hacia la existencia, por tanto, y puesto que hay posibles existentes y posibles no existentes, éstos deben diferir en algo que no sea su definición sino que sea la razón explicativa de por qué unos existen mejor que otros. Este criterio distintivo debe consistir en algo muy general, a saber, la cantidad de esencia.

En consecuencia, y por todo lo dicho, sólo existen algunos posibles, los más perfectos, es decir, aquellos que son compatibles entre sí[187]. Pero recordemos que hemos definido el posible de una doble manera: como aquello que no implica contradicción en sí mismo, y como lo que tiende o exige existir. Entonces, si algo tiende de manera exigitiva a la existencia, y se ve coartado en tal pretensión —ya que en el conflicto de los posibles sólo unos salen victoriosamente existentes—, podemos pensar que encierra en sí una cierta contradicción y, que por esa misma razón, deja de ser posible si atendemos a la primera definición, mientras que continúa siéndolo si prestamos atención a la segunda, pues aunque no exista sigue pretendiendo existir.

Es dudoso, si no incierto, que lo llamado por Adams "concepto básico del mundo" no incluya una referencia a la voluntad divina. A mi juicio la incluye, puesto que si es el concepto básico y fundamental de un mundo posible, debe atender a lo que define lo posible, y esto es la pretensión a la existencia fundamentada en la cantidad o grado de esencia, en la perfección. Pero en cuanto se introduce la noción de perfección en el concepto

184. Cfr. G. VII, 194 y 195.

185. Cfr. *Ibidem*, 289 y 290.

186. Cfr. Grua, I, 16 y 17. Para una definición de perfección cfr. también *Ibidem*, 225; G. VII, 304; Grua, II, 527.

187. Cfr. AK. VI, 3, 581.

de lo posible, se introduce también, subrepticiamente, el fundamento de la elección divina, y, por lo mismo, esa elección[188].

Sin embargo, no se desprende de esta breve crítica al posible por su naturaleza un necesitarismo. Apreciamos de esta manera que su fundamentación de la contingencia en el hecho de que la elección divina mantiene la posibilidad de otros mundos posibles es insuficiente, pero la necesidad de la elección permanece y esto es lo que explicará y fundará la contingencia.

Para alcanzar esta conclusión es preciso obviar una dificultad: ¿la llegada a la existencia requiere necesariamente la elección divina, o, más bien, todo lo dicho acerca de la exigencia de existir no nos conduce a afirmar que este advenimiento al reino de lo actual consiste en un mero proceso mecánico? De ser así, la contingencia se destruiría, y la filosofía leibniziana supondría una reedición de las tesis spinozistas; lo que Leibniz llama el nudo gordiano de la contingencia y la libertad no sólo quedaría sin desatar, sino que nuevos lazos lo atenazarían.

Lovejoy opina que ciertamente se da el mencionado proceso necesitarista para llegar a la existencia. Según él, la insistencia leibniziana en mantener la *propensio ad existendum* dificulta su recta intelección. Esta exigencia de existir es inherente a toda esencia, es más, sin ella nada existiría; por tanto, parece que la necesidad con que existe Dios no sería sino un mero ejemplo —aunque ejemplo extremo, puntualizará Lovejoy— de ese atributo genérico de las esencias. La certeza en que la esencia de Dios cumplirá la propensión y existirá se debe a que, en este caso, no se plantea ningún conflicto; la esencia divina está fuera del ámbito de los composibles, y, por así decir, está fuera del concurso: no necesita luchar

188. “La raison suffisante du choix de Dieu ne peut se trouver que dans la convenance, ou dans les degrés de perfection, que ces Mondes contiennent, chaque possible ayant droit de pretendre à l’Existence a mesure de la perfection qu’il enveloppe”. *Monadología*, § 54, G. VI, 616. Lovejoy apunta también una crítica semejante cuando dice que si es afirmado lo que nosotros hemos denominado concepto básico de un mundo posible, entonces, hay que abandonar el principio de razón suficiente. Así continúa Lovejoy su objeción: “Al decir Leibniz, que según sus principios, lo contrario a la actual elección no implicaría autocontradicción, confunde dos cosas. El mero concepto de la existencia de cualquiera de los mundos inferiores e inexistentes, por hipótesis, está libre de contradicción si se toma en sí mismo, prescindiendo del principio de razón suficiente; pero es absolutamente imposible que hubiera sido seleccionado para la existencia puesto que eso contradeciría tanto la perfección de Dios como la misma noción de elección pura, de la que es expresión el principio de razón suficiente”. LOVEJOY, A.: *o.c.*, p. 219. Belaval en este mismo sentido señala: “La prétention à l’existence ne concerne la volonté que parce qu’elle est un appel à la volonté de créer”. BELAVAL, Y.: *Leibniz critique de Descartes*, Gallimard, París, 1960, pp. 397-398.

por un puesto en el mundo actual. Sin embargo, en las restantes esencias sí se produce el conflicto, una lucha cuyo resultado —la existencia— está, o al menos lo parece, completamente determinado por las propiedades de cada esencia y no por los atributos divinos. Leibniz, continuará Lovejoy, no duda en representar la emergencia del mundo actual en medio de los mundos posibles como el resultado de un proceso cuasimecánico en el que el mundo que alberga el mayor potencial de ser alcanza indefectiblemente la actualidad[189].

Esta interpretación de Leibniz lleva a pensar que la teoría de la exigencia de la esencia es incompatible con la búsqueda que Leibniz realiza para encontrar el origen radical del mundo y, por tanto —ya hemos señalado que la explicación del origen de las cosas se relaciona con el argumento cosmológico—, con la demostración de la existencia de Dios objeto de nuestro trabajo, que se fundamenta en la búsqueda de una razón extramundana[190]. En definitiva, la creacion sería innecesaria, mientras que la existencia, en general, de las cosas, y la de *estas* cosas sería necesaria. La contingencia quedaría totalmente problematizada, y Spinoza habría triunfado pese a todos los esfuerzos realizados por Leibniz.

Sin embargo, hay un argumento que nos inclina hacia la postura contraria a la defendida por Lovejoy; y digo inclina porque carece de la fuerza suficiente para concluir que ambos puntos de vista (la exigencia de la esencia —denominada por Blumenfeld como teoría de la "Daseinstreben"— y la búsqueda de una razón suficiente extramundana) son conciliables, ya que no es racional, sino más bien consiste en romper una lanza en favor de Leibniz: incurrir en una contradicción tan manifiesta sería impropio de un filósofo de su talla y altura intelectual. Pero, pese a lo dicho, es necesario mostrar que las dos perspectivas se concilian de hecho.

La solución viene por el lado de entender que cuando Leibniz habla del conflicto entre los posibles —conflicto en el que, según Lovejoy, Dios no toma parte— lo está haciendo metafóricamente, pues se refiere a un

189. Cfr. LOVEJOY, A.: *o.c.*, pp. 225 y 226. Ciertamente hay textos en los que parece Leibniz afirmar esta postura, por ejemplo, en el De rerum originatione donde después de exponer que todos los posibles tienden con igual derecho a la existencia según su cantidad de esencia dice: "hinc vero manifestisseme intelligitur ex infinitis possibilium combinationibus seriebusque possibilibus existere eam, per quam plurimum essentiae seu possibilitatis perducitur ad existendum". G. VII, 303; y también aquél en que Lovejoy se apoya: Cfr. *Ibidem*, 290.

190. Para el estudio de las diferentes soluciones aportadas por los comentadores de Leibniz —Wilson, Lovejoy, Rescher, Parkinson, Russell y Curley— a esta aparente contradicción vid. BLUMENFELD, D.: *Leibniz's theory of the striving possibles*, en WOOLHOUSE, R. S.: o. c., pp. 79-85.

conflicto entre motivos en la mente divina[191], ya que de lo contrario sería difícil ver cómo los posibles podrían entrar en liza, ya que, como el mismo Leibniz señala en su *Dialogue entre Theophile et Polidore*, los posibles ni tienen existencia, ni tienen poder para existir por sí mismos[192].

Jalabert llega a esta misma conclusión por medio de su distinción entre el aspecto mecánico y el aspecto teológico del origen de las cosas[193]: la exposición del primero no nos debe llevar al error de concebir el universo como si pudiera realizarse a sí mismo, sin la intervención de Dios. Ciertamente la causalidad de la esencia, ya explicada anteriormente —el aspecto mecánico–, parece explicar con una lógica implacable la existencia del mundo, pero esto no es más que una apariencia; junto al aspecto lógico o mecánico está el teológico: la esencia de una cosa es relativa, en primer lugar a Dios, y después a todas las demás cosas. La relación para con Dios se delimita de una doble manera: de una parte, las esencias están presentes al entendimiento divino; de otra, su triunfo en el conflicto se debe a un acto decisorio de la voluntad divina. En definitiva, los composibles constituyen los objetos a los que el entendimiento divino atiende y, que debido a su bondad son elegidos por sus decretos. De esta manera, la dinánica de los posibles deviene dinámica de la voluntad divina, una voluntad racional que calcula y finalmente elige lo mejor: "Se comprende con admiración cómo en el origen radical de las cosas, Dios aplica una especie de *Mathesis* o de mecanismo metafísico y cómo interviene alli la determinación del *maximum*"[194].

191. Cfr. PARKINSON, G. H.: *o.c.*, pp. 105 y 118. El mismo Leibniz lo dice expresamente: "Il est vray que toute ce combat ne peu être qu'idéal, c'est à dire il ne peut être qu'un conflit de raisons dans l'entendement le plus parfait, qui ne peut manquer d'agir de la maniere la plus parfaite, et par consequent de choisir le mieux". G. VI, 236.

192. "Mais les choses possibles n'ayant point d'existence n'ont point de puissance pour se faire exister, et par consequent il faut chercher le choix et la cause de leur existence dans un estre dont l'existence est dejá fixe et par consequent necessaire d'elle même". Grua, I, p. 286. A este respecto Curley señala: "If there were some power in possibles by which they could actualize themselves, then the set of compossibles which involves the most essence would necessarily carry the day. But possibles, precisely because they are possible and not actual, have no such power. Therefore we must seek the cause of their existence in the choice of an already existent necessary being. It is only as ideas in the mind of God that possibles can be said to have any existence". CURLEY, E. M.: *The root of contingency*, en FRANKFURT, H. G.: *Leibniz. A collection of critical Essays*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1976, p. 90.

193. Cfr. JALABERT, J.: *o.c.*, pp. 102-107.

194. G. VII, 304. Líneas más adelante explicita Leibniz la conciliación de los dos puntos de vista: "Ita ergo habemus rationem realitatis tam essentiarum quam existentiarum in uno, quod utique Mundo ipso majus, superius anteriusque esse necesse est, cum per ipsum non tantum existentiam, quae Mundus complectitur, sed et possibilia habeant realitatem". *Ibidem*, 305.

Que lo posible no baste para explicar la existencia contingente no significa, sin embargo, que no intervenga en la contingencia. Ya hemos dicho páginas más atrás, en este mismo capítulo y también en el segundo, que lo posible viene a ser el fundamento sobre el que se apoya la contingencia; es, decíamos, razón, pero no razón suficiente. La razón suficiente de la contingencia de este mundo, de que exista pudiendo no existir, y de que exista tal como existe, está constituida por el principio de lo mejor: "La verdadera causa por la que existen ciertas cosas más bien que otras ha de derivarse de los decretos libres de la voluntad divina, el primero de los cuales es querer hacer todas las cosas del mejor modo posible"[195].

Este principio de perfección, también denominado por Leibniz como principio de conveniencia o principio de lo mejor, hace referencia tanto al entendimiento divino como a la voluntad divina. Es en este punto donde las fundamentaciones de la contingencia dadas por Descartes y Leibniz alcanzan su mayor distancia. Para Descartes la contingencia es asunto exclusivo de la voluntad; por tanto, que el mundo sea contingente significa que Dios podía haber creado un mundo que fuera absolutamente diferente de éste, y no sólo relativamente, un mundo en el que un círculo no tuviera radios iguales, o en el que hubiera montañas sin valles; un mundo, entonces, impensable para nuestra lógica. No se trata, pues de otro mundo en el sentido leibniziano, para el que el espacio podía tener más de tres dimensiones, pero en el que nuestra lógica sería capaz de comprender esta geometría no euclidea; para Leibniz, en consecuencia, el mundo es otro relativamente[196]. En Leibniz, a diferencia de Descartes, la contingencia no depende únicamente de la voluntad divina, creadora sólo de las existencias y no de las esencias, sino que tiene por fundamento la relación de la voluntad creadora —dirá Belaval— a una lógica increada[197]. En último término, Dios creador de las cosas contingentes es la razón suficiente de las mismas; por esto, creación y contingencia se relacionan estrechamente: la búsqueda de una razón suficiente para la existencia de este mundo nos conduce, en primer lugar, a establecer lo posible como ámbito sobre el que

195. G. VII, 309-310. Y también: "Le contingent qui existe, doit son existence au principe du meilleur, raison suffisante des choses". *5ª Carta a Clarke*, § 9, G. VII, 390. Cfr. G. IV, 461; GRUA, I, 301 y 302. Rescher a este repecto dirá: "The principle of perfection is Leibniz's principle of contingency: it is in virtue of this principle that infinitely analitic propositions can be truths". RESCHER, N.: *o.c.*, p. 27.

196. Cfr. Jag. pp. 114-120.

197. Cfr. BELAVAL, Y.: *Leibniz critique de Descartes*, pp. 379-381. Las anteriores afirmaciones nos conducen a negar que el pensamiento leibniziano venga definido por un panlogismo —en contra de la interpretación de Couturat—, o por un voluntarismo al modo cartesiano.

la *mathesis* divina actúa, cálculo que inmediatamente se relaciona con los decretos libres de la voluntad acerca de lo que previamente se ha establecido como lo mejor de entre los posibles; y, por otra parte, alcanzamos a ver el proceso creativo de las existencias que consiste en esa interacción de entendimiento y voluntad.

En definitiva, hemos visto cómo las cosas, precisamente porque no tienen la razón suficiente de su existencia en sí mismas y requieren los decretos de la voluntad divina, pertenecen al dominio de la contingencia, pues así la definíamos, como la existencia relativa que muestra su carencia de razón. Pero Leibniz todavía se ve en la obligación de explicitar más aún sus tesis, ya que podría pensarse que la explicacion hasta ahora dada es un simple subterfugio: si Dios, en su elección, se rige por el principio de lo mejor y crea unas determinadas existencias, se concluye que todavía permanecemos en el laberinto de la necesidad absoluta, ya que, por una parte, la creación sería necesaria —los decretos libres de los que hemos venido hablando no serían tales— y, por otra, el resultado de la creación, el mundo, también sería necesario.

La solución de Leibniz consiste en distinguir tres tipos de necesidad, la metafísica o absoluta, la física, y la moral: “Hay necesidades que hay que admitir. Pero es necesario distinguir entre una necesidad absoluta y una hipotética. Es preciso distinguir también entre una necesidad que tiene lugar, porque lo opuesto implica contradicción, y que se llama lógica, metafísica o matemática, y otra necesidad que es moral, que hace que el sabio elija lo mejor y que todo espíritu siga la inclinación más grande”[198].

Por su doctrina de la necesidad moral en el acto creativo —en plena consonancia con su optimismo metafísico[199], Leibniz se aparta de la opinión tradicional que adscribía a Dios tanto la libertad de elección como la de especificación. Describamos brevemente lo que Leibniz entiende por necesidad moral. En la inteligencia divina existen infinidad de mundos

198. *5ª Carta a Clarke*, § 4, G. VII, 389.

199. De acuerdo con G. Grua, Leibniz utiliza el concepto de necesidad moral desde fechas muy tempranas, pero lo aplica a la eleción divina de lo mejor sólo desde 1707; cfr. GRUA, G.: *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz*, Presses Universitaires de France, París, 1953, p. 235. Así, en sus primeros escritos de jurisprudencia (1671-1678), Leibniz entiende necesario moralmente aquello que uno, también moralmente, debe hacer, y enuncia un sistema de modalidades morales en términos de lo que es posible, imposible, necesario o contingente “para ser tomado por un hombre bueno”. AK. VI, 1, 465. “Llamo moralmente imposible lo que no se puede hacer sin cometer un pecado”. *Ibidem*, p. 471. “La obligación es (...) una necesidad moral, esto es, una necesidad impuesta a quien quiere mantener el nombre de bueno”. Grua, II, 608. Cfr. ADAMS, R.M.: *o.c.*, p. 253.

posibles. La razón suficiente que ha guiado a Dios a elegir éste, únicamente puede ser su mayor racionalidad o conveniencia, su mayor grado de perfección, dado que todo posible pretende existir según el grado de perfección que posee (en este sentido hay que entender nuestra afirmación anterior de que los posibles se constituyen en motivos para el desarrollo de la intelección y voluntad divinas). En resumidas cuentas, la sabiduría hace conocer a Dios el mundo mejor, la bondad lo elige, la potencia lo produce[200].

La necesidad de esta elección de lo mejor no suprime la libertad, pues cuando el sabio —y Dios es el sabio soberano— escoge lo mejor, no por ello es menos libre; al contrario, en esto reside la libertad más completa, en no estar imposibilitado para hacer lo mejor. El bien, el motivo de la elección, inclina sin determinar necesariamente, es decir, sin imponer una necesidad absoluta[201]. Por ello, cuando Leibniz dice que la elección de lo mejor es moralmente necesaria para Dios, significa que es necesario que si Dios no eligiera lo mejor, El no sería perfectamente bueno.

Antes de pasar al tratamiento de la necesidad hipotética conviene que nos ocupemos del otro ámbito al que Leibniz adscribe la contingencia: las verdades de hecho. Es doctrina bien conocida que Leibniz pensó en la verdad como la inherencia del predicado en el sujeto: "Verdadera es la afirmación cuyo predicado inhiere en el sujeto; y así en toda proposición verdadera afirmativa, necesaria o contingente, universal o singular, la noción del predicado de algún modo está contenida en la noción del sujeto"[202].

La inherencia de predicado en el sujeto ocasiona que toda verdad sea idéntica, ya explícita, ya implícitamente. Entonces ¿cómo conciliar esta afirmación con aquellas otras en las que Leibniz niega que toda verdad sea necesaria mediante la distinción entre verdades de razón y verdades contingentes? Leibniz obviará la dificultad acudiendo, en su célebre parágrafo 13 del *Discours de Metaphysique*, a la distinción entre dos tipos de conexiones: "La conexion o consecuencia es de dos clases: Una es absoluta-

200. "Il y a en Lui la Puissance, qui est la source de tout, puis la Connoissance, qui contient le detail des Idées, et enfin la Volonté, qui fait les changements ou productions selon le principe du Meilleur". G. VI, 615.

201. Cfr. G. VII, 390 y 391; 408 y 409. En estos pasajes Leibniz mantiene taxativamente que la elección divina de lo mejor no convierte en imposible aquello que no es elegido. Ya hemos visto las dificultades que acarrea esta doctrina cuando atendemos a la doble definición del posible: aquello cuyo contrario no implica contradicción, y aquello que exige existir.

202. Cout., p. 16. Cfr. *Ibidem*, pp. 1, 513 y 519; G. II, 56; G. VII, 295 y 296, 309.

mente necesaria y su contrario implica contradicción, y esta deducción se realiza en las verdades eternas, como son las de la geometría; la otra sólo es necesaria *ex hypothesi*, y, por así decirlo, accidentalmente, y es contingente en sí mismo cuando el contrario no implica contradicción"[203].

Así pretende defender la contingencia y evitar caer en el fatalismo o necesitarismo al que parece conducir que la noción de una sustancia individual encierra, de una vez para todas, todo cuanto puede ocurrirle.

Sin embargo, no le basta con enunciar la distinción de conexiones. Debe fundamentarlas, y lo hará a través de su noción básica de análisis. Mientras que en las verdades necesarias la conexión predicado–sujeto se patentiza gracias a un análisis finito de los términos; en las contingentes este análisis se vuelve infinito: "Hay una diferencia entre el análisis de lo necesario y el análisis de lo contingente. El análisis de lo necesario, que es análisis de esencias, va de lo que es posterior por naturaleza a lo que es anterior por naturaleza, y termina en nociones primitivas, y es así como los números son resueltos en unidades. Pero en las contingentes o existentes, ese análisis de lo subsiguiente por naturaleza a lo anterior por naturaleza procede hasta el infinito, sin que sea nunca posible una reducción a elementos primitivos"[204].

Leibniz lo dice claramente: "La raíz de la contingencia es el infinito. La verdad contingente es aquella que es indemostrable"[205]. Este texto nos sirve para introducirnos en la consideración de la relación existente entre las verdades contingentes y Dios. La distinción antes realizada entre verdades contingentes y verdades necesarias no es relativa únicamente a nuestro modo de conocimiento finito, debido a que las primeras son radicalmente irreductibles a la necesidad lógica. También rige para Dios. Sólo así puede fundamentarse la contingencia de una manera no ilusoria, e interpretar correctamente la intención leibniziana que no ha sido la de transformar una distinción metafísica en una meramente epistemológica[206]. No obstante, y tal como aparece en los textos relativos al análisis

203. G. IV, 437.

204. G. III, 582. Cfr. *Generales Inquisitiones*, parágrafos 130-137, Cout., pp. 387-389; G. VII, 309. En algunos de estos textos Leibniz se sirve de un ejemplo matemático: los *numeri rationales*, y los *surdi*.

205. C. L., p. 212, n. 3. En este mismo lugar Couturat señala el título de un fragmento inédito: *Origo veritatum contingentium ex processu in infinitum, ad exemplum Proportionum inter quantitates incommensurabilis. Ibidem*.

206. Cfr. GIACON, C.: *La causalitá nel razionalismo moderno*, Fratelli Bocca, Milán-Roma, 1954, pp. 304-309. Este autor cita en las páginas señaladas algunos autores que tienden a hacer de la

infinito, Dios conoce infaliblemente las verdades contingentes, pero este conocimiento, más que una demostración, consiste en una prueba de dichas verdades, en último término, en un conocimiento *a priori* exclusivo de Dios. “En las verdades contingentes, aunque el predicado esté comprendido en el sujeto, no obstante jamás pueden ser demostradas, ni jamás la proposición puede transformarse totalmente en una igualdad o identidad, sino que la resolución procede al infinito, y sólo Dios ve, no el fin de la resolución, puesto que ella no lo tiene, sino la conexión de los términos o la implicación del predicado en el sujeto, ya que él ve todo lo que está comprendido en la serie”[207].

Dios, poseyendo una ciencia infinita, percibe todo por medio de una visión infalible[208]. Este es el único camino para evitar que las verdades de hecho se reduzcan a las de razón.

A través de estas consideraciones de la ciencia infinita divina llegamos a que el infinito como *radix contingentiae* no se refiere únicamente al fundamento de las verdades contingentes, sino también al de aquel otro aspecto de la contingencia que anteriormente calificábamos de más metafísico. El cálculo o *mathesis* que el entendimiento divino debe ejecutar para determinar cuál sea el mejor de los mundos posibles, es también infinito, ya que cada posible encierra en su noción infinidad de relaciones

distinción entre verdades algo valedero únicamente para nuestro conocimiento: Windelband, Couturat, Del Boca, De Ruggiero y Galli. Hanfling, en este sentido, critica la interpretación que Broad hace del llamado principio “predicate-in-Notion” —el principio de la analiticidad como algo relativo a lo que un hablante tiene en mente (Cfr. BROAD, C.: Leibniz: an introduction, pp. 20-24; y *Leibniz’s predicate-in-Notion Principle*, en FRANKFURT, H. G.: *o.c.*, p. 17). Así, en lo relativo a Dios, puesto que El es consciente de todo gracias a su ciencia infinita, para El toda proposición es siempre analítica. Cfr. HANFLING, O.: *o.c.*, p. 70.

207. C.L., p. 211, n. 2. Parkinson señala que Leibniz llegó a esta conclusión probablemente en 1686. Cfr. PARKINSON, G. H.: *o.c.*, p. 72, n. 2; Cout., pp. 388 y 389; Grua, I, 302; G. VII, 200; F. C., p. 182.

208. “Veritates contingentes seu infinitae subeunt scientiam Dei et ab eo non quidem demonstratione (quod implicat contradictionem), sed tamen infallibili visione cognoscuntur”. F.C., p. 184, cit. por MOREAU, J.: *L’univers leibnizien*, p. 208, n. 2. En ese mismo lugar Leibniz precisa que esta visión divina no debe ser concebida como una percepción empírica y externa, sino como un conocimiento *a priori*. De lo contrario, esta visión infalible se reduciría a la llamada ciencia de simple visión, en virtud de la cual Dios ve todo, y en la cual descansa la presciencia divina; es una ciencia de inteligencia, por medio de la cual Dios ve todo, y en la cual descansa la presciencia divina; es una ciencia de inteligencia, por medio de la cual Dios ve las razones de todo: “solus Deus veritates contingentes a priori cognoscit, earumque infallibilitatem aliter quam experimento videt”. *Ibidem*, p. 181. Ya se ha dicho antes que la certeza debe ser diferenciada de la necesidad, de lo contrario, la presciencia divina destruiría la contingencia.

con los otros posibles, en virtud de las cuales se constituyen los composibles y este mundo de composibles que es el existente[209].

Hemos visto que la contingencia depende de la libre voluntad divina de crear un mundo, y más concretamente, *este* mundo. Por tanto, la contingencia no puede ser descrita como indiferencia o indeterminación: si Dios quiere se producen las cosas, porque el poder divino es eficaz; ¿cómo, entonces, seguir predicando de las cosas existentes la contingencia? ¿No es contradictorio con el hecho de que son elegidas y queridas por Dios?

Leibniz se plantea este problema en su diálogo titulado *Confessio Philosophi*, al hilo de la necesidad o no necesidad de los pecados, dado que la existencia de Dios es necesaria y el pecado entra a formar parte en la serie de las cosas[210]. Para dirimir la cuestión Leibniz niega que lo que se sigue de lo necesario *per se*, sea también igualmente *per se* necesario; en orden a explicar esta afirmación acude a un ejemplo lógico: ¿por qué si de premisas puramente universales, como las que hay en los silogismos Darapti y Felapton, puede derivarse una conclusión particular; por qué, insistirá, de algo necesario no puede derivarse algo contingente? Por el decurso de la argumentación está obligado a definir lo necesario y lo contingente, y así lo hace. En este ámbito llama necesario únicamente a lo que es necesario *per se*, es decir, aquello que encierra en sí mismo la razón de su existencia y de su verdad; características que cumplen, por ejemplo, las verdades geométricas, mientras que en el reino de la existencia sólo corresponden a Dios. Las restantes cosas son *contingentia per se* y necesarias sólo hipotéticamente. De esta manera, mientras que en la necesidad absoluta su contrario implica contradicción; en la hipotética, el contrario no implica imposibilidad absoluta, aunque sí relativa: como consecuencia de una suposición. En este sentido Leibniz la denominará *necessitas*

209. "Imo etsi quis cognoscere posset totam seriem universi, necdum ejus rationem reddere posset, nisi ejus cum aliis omnibus possibilibus comparatione instituta". Cout., p. 19. De Salas, a este respecto, comentará: "El mundo en el que se da la armonía preestablecida es ciertamente el mejor de los mundos posibles, en la medida en que implica un mayor grado de perfección. No por ello deja de ser un mundo contingente, cuya existencia depende de una libre decisión de Dios (...). Por oposición a las verdades de razón, lo contingente es aquello que no se puede conocer perfectamente y su existencia sólo es justificable para quien sea capaz de abarcar la totalidad del mundo y compararlo con el resto de los mundos posibles que han podido existir en su lugar, es decir, sólo lo es para Dios". SALAS, J. de, *El conocimiento del mundo externo y el problema crítico en Leibniz y Hume*, Universidad de Granada, Granada, 1967, p. 119.

210. Cfr. AK. VI, 3, pp. 126-129.

consequentiae[211], en cuanto que se funda en la consecuencia de la hipótesis de la elección divina.

La necesidad hipotética es propia de las verdades de hecho, aquellas cuya conexión de los términos no es necesaria sino contingente, y, en cierto modo, *per accidens*; por tanto, verdades que pueden ser entendidas de otra manera, pero que lo son de ésta no esencialmente, sino a causa de otras presupuestas siempre aparte de ellas[212].

Es, también, la necesidad que corresponde a la modalidad específica del ser que viene constituida por la contingencia, en cuanto que las cosas contingentes no tienen en sí la razón de su existencia, sino a partir de otras, a saber, el entendimiento y la voluntad divinos: son necesarias *per accidens*, en último término, necesarias por otro[213].

En consecuencia, habiendo apreciado que la necesidad de este mundo no es absoluta, sino únicamente hipotética, es decir, depende de un supuesto, que es la necesidad absoluta, el siguiente paso a realizar es la investigación de cómo una se fundamenta en la otra, cómo la segunda da lugar a la primera. Este plexo contingencia–necesidad se resuelve en la consideración de la instancia unitiva: el principio de razón suficiente.

Pero antes de pasar al estudio del citado principio, conviene aclarar una importante cuestión. Se ha hecho ya mención a que el nervio del argumento cosmológico era el principio de razón suficiente, y que éste constituía el principio de las existencias, así como el de contradicción o identidad el de las esencias; sin embargo, en las páginas precedentes se ha dicho que el principio fundante de la contingencia es el principio de perfección. Incluso el mismo Leibniz parece, a veces, incurrir en la confusión, pues pasa de la consideración del uno a la del otro aparentemente sin solución de continuidad, como, por ejemplo, sucede en el parágrafo 13

211. “Itaque etiam Decretum Dei est immutabile, quia omnes rationes quae ei objici possunt jam in considerationem venere: sed hinc non alia oritur Necessitas quam consequentiae seu quam Hypotheticam vocant, ex supposita scilicet praevisione et praeordinatione; nulla autem subest necessitas absoluta seu consequentis, quia alius etiam rerum ordo possibilis erat, et in partibus, et in toto, Deus que contingentium seriem eligens, contingentiam eorum non mutavit”. G. VI, 445. La razón de este nombre la explica en una de sus cartas a Coste fechada el 19 de diciembre de 1707: “C’est cette necessité qu’on peut attribuer maintenant aux choses a venir, qu’on appele Hypothetique ou de consequence (c’est à dire fondée sur la consequence de l’Hypothese du choix fait) qui ne détruit point la contingence des choses et ne produit point cette necessité que la contingence ne souffre point”. G. III, 400.

212. Cfr. GRUA, I, 270.

213. Cfr. *Ibidem*, 273 y 274. El presente tratamiento de la necesidad absoluta y la necesidad hipotética encuadra un nuevo acercamiento a la distinción entre ser *a se* y ser *ab alio*.

del *Discours de Métaphysique*, cuando hablando de las proposiciones contingentes se expresa así: "Todas ellas tienen razones para ser así más bien que de otra manera, o bien tienen pruebas *a priori* de su verdad que las hacen ciertas y que muestran que la conexión del sujeto y del predicado de estas proposiciones tiene su fundamento en la naturaleza de uno y de otro; pero no tienen demostraciones de necesidad, puesto que esas razones sólo están fundadas en el principio de continuidad o de la existencia de las cosas, es decir, sobre lo que parece o es mejor entre varias cosas igualmente posibles, en tanto que las verdades necesarias están fundadas en el principio de contradicción y en la posibilidad o imposibilidad de las esencias mismas, sin que tenga que ver con esto la voluntad libre de Dios o de las criaturas"[214].

Alrededor de 1683 comenta Leibniz que al tratar con problemas surgidos acerca de la contingencia, debemos recurrir a algo que no es esencial en Dios, sino libre, concretamente, la decisión de su voluntad; sólo a partir de esta elección —dirá— puede establecerse un origen para la contingencia[215]. Sin duda alguna Rescher se apoya en estas afirmaciones leibnizianas para decir que "el principio de perfección es, en Leibniz, el principio de la contingencia"[216].

No obstante, esta explicación difiere de la dada por Couturat[217], que considera únicamente como básicos en el planteamiento leibniziano los principios de razón suficiente y de contradicción: el primero sería el principio de la contingencia; y el segundo, de la necesidad.

Parkinson, tras lamentarse de que Leibniz se refiera ocasionalmente a lo definido por el principio de lo mejor con el término "razón suficiente" —ya que este último sí se sigue de su lógica, mientras que el de perfección, pese a estar establecido parcialmente por razones deductivas,

214. G. IV, 438-439.

215. CFR. GRUA, I, 311. En este mismo sentido dirá: "ratio existendi contingentium est decretum Dei". *Ibidem*, 347; y también en el Specimen Inventorum: "vera causa cur haec potius quam illa existant, summenda est a liberis divinae voluntatis decretis, quorum primarium est, velle omnia agere quam optime, ut sapientissimum decet (...). Itaque omnia Entia quatenus involvuntur in primo Ente, praeter nudam possibilitatem habent aliquam ad existendum proprensionem, proportione bonitatis suae, existuntque volente Deo, nisi sint incompatibilia perfectioribus". G. VII, 309-310; de igual manera en su *5ª Carta a Clarke*: "le contingent qui existe, doit son existence au principe du meilleur, raison suffisante des choses"A, § 9, G. VII, 390. Cfr., igualmente, GRUA, I, 301 y 302; G. VI, 44.

216. RESCHER, N.: *o.c.*, p. 27.

217. Para una comparación más extensa de las tesis de Couturat y Rescher vid. MEIJERING, T.: *o.c.*, pp. 22-33.

comienza a partir de las premisas no lógicas de que en Dios hay sabiduría, poder y bondad—, intenta solucionar la ambigüedad distinguiendo ámbitos de aplicación. El principio de razón suficiente se referiría, entonces, a que toda verdad tiene una prueba *a priori;* y el de perfección al hecho de que Dios elige y crea el mundo mejor, porque tiene el poder y conocimiento necesarios para hacerlo[218].

A mi juicio, la correcta explicación de las relaciones mutuas entre ambos principios, y, con ello, el acierto a la hora de explicar la contingencia, consiste en entender el principio de perfección como una consecuencia del de razón suficiente. Así, en su *Teodicea*, Leibniz deriva la certeza de que ha sido seleccionado para la existencia el mejor mundo posible, del hecho, conocido *a priori*, de que Dios no puede dejar de actuar racionalmente, esto es, de acuerdo con el principio de razón suficiente: “Es preciso que Dios haya elegido lo mejor, ya que él no hace nada sin actuar según la suprema razón”[219].

C. El principio de razón suficiente como premisa de la demostración

La importancia que Leibniz concede a este principio es decisiva: no sólo lo califica como su gran axioma, sino que lo considera imprescindible para el desarrollo de cualquier conocimiento humano —su negación aboca al absurdo[220]—, y, por tanto, también para el acceso al conocimiento de la

218. Cfr. Parkinson, G. H.: *o.c.*, pp. 105-107.

219. G. VI, 107. Puesto que Dios sigue la suprema razón, siempre actuará por razones, ya que “la volonté sans raison seroit le hazard des Epicuriens. Un Dieu qui agiroit par une telle volonté, seroit un Dieu de nom”, *4ª Carta a Clarke*, § 18, G. VII, 374; Cfr. G. VI, 386. En tal caso, siempre se puede uno preguntar por las razones de su actuación: “si quis enim a me quaeret cur Deus decrevit creare Adamum dico: quia decrevit facere perfectissimum, seu cur vult perfectissimum (quid enim est aliud velle quam decernere facere?) respondeo id voluisse libere, seu quia vult. Itaque voluit quia voluit velle, et ita in infinitum”. Grua, I, p. 302. De nuevo aparece el infinito como radix contingentiae. Curley afirmará que el citado texto presenta “the only one of the various ways in which Leibniz invokes infinite processes which seems (...) to have any bearing on the problem of contingency”. Curley, E.M.: *o.c.*, p. 96. Sin embargo, parece que tal proceso infinito de voliciones no cumple las condiciones exigidas por el principio de razón suficiente. Para el desarrollo de esta polémica vid. Adams, R. M.: *o.c.*, p. 271.

220. Cfr. *5ª Carta a Clarke*, § 130, G. VII, 420. Sobre este principio, cfr. las citadas obras de O. Saame y J. A. Nicolás.

existencia de Dios: “Este axioma, que nada es sin razón, ha de ser contado entre los mayores y más fecundos de todo conocimiento humano; sobre él se construyen gran parte de la Metafísica, de la física, y de la ciencia moral; sin él no puede demostrarse una argumentación que vaya desde las causas a los efectos, o viceversa; incluso en las cosas civiles nada puede concluirse si no lo tenemos en cuenta”[221].

Este principio, afirmará Leibniz en la *Confessio Philosophi*[222], tiene una de sus expresiones más aquilatadas en la exigencia radical del espíritu humano que le hace preguntarse el porqué de las cosas. En el citado diálogo, el filósofo lo formula de la siguiente manera: todo lo que existe tiene una razón suficiente del existir, debido a que puede demostrarse que nunca existe ninguna cosa a la que no sea posible —al menos para un espíritu omnisciente, puntualizará— asignarle la razón suficiente de por qué es más bien que no es, y de por qué es de tal forma con preferencia a tal otra. Quien niegue esto destruye la distinción entre el ser y el no ser, ya que si algo existe se debe a la presencia de todos sus requisitos necesarios para existir; ahora bien, si tomamos globalmente todos los requisitos de la existencia, aparece la razón suficiente del existir, y si pensamos que algo existe sin una razón suficiente, pensamos que existe sin el conjunto de todos los requisitos. Pero si esto es así, y los requisitos son necesarios, entonces no existe. En último término, estaríamos afirmando la existencia de algo que no existe, pues carece de las condiciones necesarias e imprescindibles para ella.

El Teólogo (algunos han querido ver en este personaje a Arnauld, mientras que el Filósofo sería el mismo Leibniz), presta su total aquiescencia al razonamiento, y afirma que concuerda plenamente con la forma natural de conducirse del género humano, según la cual todos los hombres cuando perciben alguna cosa preguntan el porqué; una vez que han dado razón de ella, si tienen posibilidad de hacerlo, o si les parece que la cuestión vale la pena, buscan la razón de la razón hasta que culminan, si son filósofos, en una causa clara que sea necesaria, es decir, que sea por sí misma su razón.

221. G. VII, 301. Cfr. G. V, 164; G. VI, 127 y 405; G. VII, 356 y 419; AK. VI, 1, p. 117; *Ibidem*, 3, p. 118. Martin, en páginas que dedica al estudio de este principio señala los campos en los que tiene aplicación: la mecánica (Cfr. G. VII, 356), las acciones humanas (Cfr. G. VI, 128), la lógica (Cfr. G. II, 62), el pensamiento y la acción de Dios (Cfr. G. VI, 127) y su existencia. Cfr. MARTIN, G.: *Leibniz. Logique et Métaphysique*, Beauchesne, París, 1966, pp. 20-24.

222. Cfr. AK. VI, 3, p. 118.

Sin embargo, resulta imposible concebir el principio de razón suficiente —pretenderá Leibniz, más adelante veremos si lo consigue o no— como simple extensión de una categoría antropológica, más concretamente, del modo cognoscitivo peculiar del ser humano. Al contrario, si el hombre conoce así, siguiendo las exigencias del principio, se debe a que éste es más amplio, a que su dominio abarca la realidad toda.

Lovejoy señala que el motivo originante de la fe de Leibniz en este axioma no fue tanto lo que puede llamarse una teleología de la naturaleza —es decir, mantener que la razón de una cosa es un bien, en el sentido ordinario de conducir a la satisfacción de los hombres o Dios—, como establecer que la cosa tiene alguna razón, que está lógicamente fundada en algo distinto que es último. En resumidas cuentas lo que Leibniz intentará con el desarrollo de las implicaciones contenidas en el principio es saber si la existencia o inexistencia del mundo, y más concretamente, de éste en el que nos encontramos inmersos, se debe al azar[223]. Además, en la mentalidad de su época todavía pesaba en gran medida la herencia platónica, y con ella la concepción de los dos reinos del ser: el mundo de las esencias debía, por lo menos, ser tenido en cuenta en la misma manera, si no mayor, que lo era el de los seres existentes; de hecho, pese a no existir, aquél era una realidad más fundamental y sólida que el otro. Así, el esencialismo, la prioridad lógica y ontológica de la esencia, triunfaba. Sólo en ese orden eterno de esencias se podía encontrar la fuente y origen de la racionalidad que debía presidir el mundo; constituía el único *topos* filosófico en el que tenían entrada las explicaciones últimas y satisfactorias de los hechos.

Sólo en uno de los dos planos de la realidad el intelecto podía apoyarse en busca de razones, y dar cumplido acabamiento a las pretensiones racionalistas. Había, así pues, que encontrar, en algún lugar del reino de las ideas, un fundamento determinante que hiciera perder a la existencia concreta su carácter evanescente; era preciso fundir ambos reinos para demostrar que el ámbito existencial no estaba entregado a la pura sinrazón.

Frente a este problema de la filosofía de los siglos XVII y XVIII, Leibniz, al igual que otros muchos filósofos, se aferra a la tabla de salvación del principio de razón suficiente. El racionalismo leibniziano, unido a su esencialismo, exigían la firme creencia prestada por nuestro autor a su principio fundamental de que nada hay sin razón.

223. Cfr. LOVEJOY, A.: *o.c.*, pp. 184-188.

Vemos, en consecuencia, que el propósito de Leibniz cuando formula este principio es asegurar a la existencia contingente un fundamento necesario, o, lo que es lo mismo, demostrar la existencia de Dios, mostrando simultáneamente el origen radical de las cosas. No es de extrañar entonces que, frecuentemente, la formulación del principio se asemeje a nuestro argumento, pues considerar que debemos encontrar una razón para que las cosas sean más bien que no sean, y para que sean de la manera en que son, supone tanto la enunciación del principio, como el comienzo del acceso a la existencia de Dios, que se identifica con esa razón última.

Expresamente lo indicará Leibniz cuando en la *Confessio philosophi*, tratando del pecado, el pecador y su condenación, y de la conciliación de esto con Dios como razón última de todas las cosas, afirma: "Por consiguiente, la última razón del pecado, como también de todas las demás cosas (…), es Dios. Ya ves qué es lo que se sigue del teorema aquel de que nada tiene lugar sin razón. Realmente, tú mismo has dicho que todas las cosas, tales como el pecado o también la condenación, que no son su propia razón de ser, deben ser reducidas a una razón, y a la razón de esta razón, hasta llevarlas, al fin, a lo que es razón de sí mismo, es decir, el Ser por sí, Dios; y este razonamiento coincide con la demostración de la existencia de Dios"[224].

Conviene, llegados a este punto, hacer una puntualización. Si, tal como hemos visto, este principio se torna imprescindible cara a la demostración de la existencia de Dios, de manera que sin su utilización todos los intentos que en este sentido realicemos resultan baldíos, entonces, necesariamente debe aparecer, ya implícita, ya explícitamente, en todas las vías argumentativas que prosigamos para demostrar esta existencia. Lo cual significa que el argumento cosmológico no se sirve de él en exclusiva, y que *stricto sensu* no puede ser denominado como argumento por el principio de razón suficiente, pues todos los demás que Leibniz utiliza también se sirven de él. No obstante, también queda apuntado que el principio alcanza una aplicación directa e inmediata en este argumento: la razón suficiente propiamente lo es de la existencia. Y además, ambos —principio y argumento— vienen a coincidir en gran medida.

Es también importante notar como el principio es de razón suficiente, no meramente de razón. Es decir, no se trata de indagar una instancia explicativa de algo, sino de buscar la explicación total de las cosas.

224. AK. VI, 3, p. 120.

Aplicado en nuestro ámbito, no consiste en hallar una explicación sin más de la contingencia, algo desde donde ésta alcance inteligibilidad, sino en dirigir nuestra atención hacia aquello que la explique totalmente. Así pues, el principio de razón suficiente no nos lleva únicamente a ver la posibilidad como el fundamento sobre el que la contingencia se levanta: nos dirige a Dios que es la razón última y suficiente de la existencia contingente. Razones son los posibles; en anteriores desarrollos los hemos denominado motivos que inclinan la elección divina: Dios actúa siempre por razones, y tales razones están en su entendimiento, que se define como la *regio idearum*. Razón suficiente, empero, sólo lo es Dios, que con su entendimiento y voluntad puede hacer que lo posible devenga actual, y lo esencial existencial, mediante un mero traslado de *lugar* —si se me permite hablar así—.

No obstante lo dicho, es frecuente que cuando Leibniz se refiere a este principio olvide añadir el calificativo de "suficiente", y hable simplemente del *principium reddendae rationis* [225], o del principio de que *nihil est sine ratione*[226]. Otras veces, Leibniz lo formula de manera que se relacione con la verdad, y así como las anteriores formulaciones se relacionaban con lo que hemos calificado de aspecto más metafísico de la contingencia, éstas tienen que ver con el otro aspecto mencionado. Por ejemplo, en los *Remarques sur le libre de l'origine du mal*, donde, tras distinguir la necesidad de la consecuencia, con vistas a solucionar la dificultad presentada por quienes confunden una consecuencia necesaria con la necesidad metafísica, afirma que tales pensadores confunden lo que depende del principio de contradicción, que convierte a las verdades en necesarias e indispensables, y lo que depende del principio de razón suficiente, que tiene su lugar en las verdades contingentes. A continuación dirá: "Yo he hecho en otras partes esta consideración —una de las más importantes en la filosofía—, haciendo ver que hay dos Grandes Principios, a saber, el de Identidad o contradicción (...); y el de razón suficiente, que establece que no hay proposición verdadera alguna cuya razón no pueda ser conocida por aquel que esté en posesión del conocimiento necesario para entenderla perfectamente"[227]. De modo todavía más claro que en el parágrafo 32 de la

225. Cfr. G. VII, 309; Cout., p. 525.

226. Cfr. G. II, 56; G. IV, 232; G. VII, 109, 289, 300 y 301; G.M., VII, supp., 113; Cout., pp. 11, 25, 515, 618, 622, 625; Grua, I, 12, 268 y 287. En algunas formulaciones del argumento cosmológico Lebniz utiliza también esta peculiar denominación del principio, por ejemplo, en el *De Existentia*. Cfr. Grua, I, 267.

227. G. VI, 413 y 414.

Monadología: "En virtud del principio de razón suficiente consideramos que no puede hallarse ningún hecho verdadero o existente, ni ninguna enunciación verdadera sin que exista una razón suficiente para que sea así y no de otro modo, aun cuando esas razones nos pueden resultar, en la mayoría de los casos, desconocidas"[228].

Este principio todavía aparece de una nueva manera, expresando que nada sucede sin una causa, o que nada hay sin causa: "A mi parecer todos los sucesos están predeterminados, porque siempre hay una causa o razón que hace que las cosas sean así más bien que de otra manera, aunque esta razón sea más bien inclinante que determinante"[229].

Sin embargo, no parece que Leibniz esté intentando enunciar un nuevo principio, sino que simplemente utiliza "causa" y "razón suficiente" como términos estrictamente sinónimos, tal como se echa de ver al comienzo del *Specimen inventorum*: "Dos son los primeros principios de todo razonamiento, el de contradicción (...), y el de la necesidad de dar razón, a saber, que toda proposición verdadera, que no es conocida por sí misma, recibe una prueba *a priori*, o que puede darse razón de toda verdad, o como vulgarmente se dice, que nada sucede sin causa"[230].

No obstante, hay lugares en los que Leibniz, al menos aparentemente, diferencia los conceptos de causa y de razón. Aunque ya hemos aludido a ello, conviene recordarlo en este momento. En el *De rerum originatione* Leibniz afirma que en las cosas eternas, aun faltando una causa es preciso encontrar una razón[231]; por tanto, hay razón pero no causa. Todavía más claro en los *Elementa verae pietatis, sive de amore Dei super omnia*, donde define la causa como la razón de la cosa fuera de la cosa misma, o también como la razón de la producción de la cosa, y señala, por tanto, que decir que nada exista sin razón no implica afirmar que nada existe sin causa[232].

228. G. VI, 612. Cfr. G. VII, 309; G. II, 56. Couturat se apoya en éstos y otros textos (Cfr. *Generales Inquisitiones*, § 136, Cout., p. 389; G. VII, 301 y 199-200) para concluir que el principio de razón significa únicamente que se puede dar razón de toda verdad mediante una prueba a priori; en tal caso, es un corolario de la definición de verdad: afirma que toda proposición verdadera es analítica, esto es, virtualmente idéntica, mientras que el de identidad asegura que toda proposición analítica es verdadera. Cfr. C.L., pp. 214-216.

229. G. III, 168. Con palabras semejantes se expresa en la *Catena mirabilium demonstrationum de summa rerum*. Cfr. GRUA, I, 263, y *Primae Veritates*; Cfr. Cout., p. 519.

230. G. VII, 309. Cfr. *Ibidem*, 301, y GRUA, I, 269.

231. Cfr. G. VII, 302.

232. Cfr. Grua, I, 13.

¿Cómo conciliar aquellas afirmaciones que nos muestran el hecho de que Leibniz suscribió la tesis racionalista *causa sive ratio*, con estas otras en las que parecen ser diferenciadas? A mi juicio, Leibniz apreció que la yuxtaposición entre causa y razón no podía ser perfecta —así lo manifiesta su intento de distinguirlas—, pero, sin embargo, no dejó de ser un simple atisbo de la imposibilidad. La exigencia de racionalidad plena para dotar de sentido a la existencia finita, exigía el principio de razón suficiente, y no el de causalidad, o mejor dicho, la identificación entre ambos. Así, Leibniz subsume la causalidad bajo la racionalidad, pues, pese a que intenta distinguirlas, siempre definirá la pretendida causa diferente de la *ratio* en términos de razón: la causa es la razón de la cosa fuera de la cosa, la razón de la producción de la cosa, o, por último, una razón real[233] y determinante[234].

Así pues, Leibniz propugna un concepto de causalidad en el que el contenido clásico ha quedado totalmente suplantado por las implicaciones racionalistas; la razón, la exigencia de racionalidad impuesta por el principio de razón suficiente, es omniabarcante: hace referencia no a un tipo determinado de causa, sino a la causalidad en general; no tenemos cinco géneros de causas: material, formal, eficiente, final y racional, sino uno y único: la razón: "Nada es sin razón debe entenderse de las causas eficiente, material, formal y final"[235].

El principio de razón suficiente tiene en Leibniz un carácter trascendental: se aplica absolutamente a todo, nada existe —dirá— sin que pueda darse una razón suficiente de su existencia[236]. Por esto señala en su *Teodicea* que nada indica mejor la imperfección de una filosofía, como la necesidad en que se encuentra el filósofo que la mantenga de confesar que ocurre algo, según su sistema, de lo que no hay razón alguna[237].

En consecuencia, todo tiene una causa. El principio de causalidad clásico ha sido ya suplantado por el principio racionalista de razón suficiente, sólo así puede decirse que lo real devenga racional[238]. Clásica-

233. Cfr. G. VII, 289.

234. Cfr. G. VI, 127.

235. Grua, I, 269.

236. Cfr. G. I, 138, nota 23; Cout., p. 519.

237. Cfr. G. VI, 316.

238. Cfr. BELAVAL, Y.: *Leibniz critique de Descartes*, pp. 446-449. De esta manera, Leibniz se nos presenta como un antecedente de Hegel. Para la realización del parangón entre ambos cfr., entre otros, BELAVAL, Y.: *La doctrine de l'essence chez Hegel et chez Leibniz*, en la obra de este autor

mente se entendía que no todo tiene causa, sino únicamente los entes compuestos. En Leibniz no, todo debe tener una causa porque la causa es la razón explicativa; y además, si algo se produce, llega a ser o existe, sin razón, éste se destruye por su propio peso y, entonces, se vuelve imposible encontrar un fundamento cualquiera para este mundo: la contingencia sería cuestión de puro azar, y caeríamos en las tesis mecanicistas y atomistas de las que Leibniz, utilizando sus mismos principios, intenta evadirse por todos los medios posibles. Si hubiera tan sólo un hecho en la naturaleza que tuviera su causa en un *fiat* no absolutamente determinado por fundamentos racionales, *ipso facto* el mundo se convertiría en un "golpe de ciego"[239]. Y eso no sólo en la naturaleza, si Dios no actuara por razones introduciríamos el azar: "Si la voluntad de Dios no tiene como regla el principio de lo mejor, o bien tendería hacia el mal, que sería lo peor de todo, o bien sería de alguna manera indiferente al bien y al mal y se guiaría por el azar. Pero una voluntad que siempre se ha permitido actuar por azar difícilmente sería de más valor para el universo que el fortuito concurso de los átomos sin ninguna clase de Dios. E incluso si Dios sólo tuviera que abandonarse al azar en algunos casos y en algunos aspectos (...), sería imperfecto, como lo sería el objeto de su elección; no merecería la absoluta confianza; actuaría sin razones en aquellos casos y el gobierno del universo sería como ciertos juegos, mitad azarosos y mitad racional"[240].

Pero incluso la misma existencia de Dios, que fundamenta las demás, debe tener una razón suficiente; de lo contrario sería absurdo que el fundamento estuviera infundado. Esta razón no descansa en algo externo, sino en sí mismo —de este modo se explica la necesidad absoluta de Dios—. Así lo indica Leibniz en el Prefacio a la *Teodicea*, donde afirma que Dios, con toda seguridad, sólo depende de sí mismo, es decir, posee la absoluta

que lleva por título *Etudes leibniziennes*, Paris, 1975; y CEREZO, P.: *El fundamento de la metafísica en Leibniz*, en "Anales del Seminario de Metafísica" (1966), pp. 75-105.

239. Cfr. LOVEJOY, A.: *o.c.*, p. 211. Leibniz a este respecto dirá: "Et vero reapse in Mundi deprehendimus omnia fieri secundum leges aeternarum veritatum non tantum Geometricas sed et Metaphysicas, id est non tantum secundum necessitates materiales, sed et secundum rationes formales; idque verum est non tantum generaliter in ea quam nunc explicavimus ratione Mundi existentis potius quam non existentis, et sic potius quam aliter existentis (quae utique ex possibilium tendentia ad existendum est) sed etiam ad specialia descendendo videmus mirabili ratione in tota natura habere locum leges metaphysicae causae, potentiae, actionis, easque ipsis legibus pure geometricis materiae praevalente (...). Ita ergo habemus ultimam rationem realitatis tam essentiarum quam existentiarum in uno, quod utique Mundo ipso majus, superius anteriusque esse necesse est". G. VII, 305. Cfr. G. VII, 390.

240. G. VI, 386. Cfr. Grua, I, 276.

independencia; pero esta independencia no le hace independiente de la soberana razón que es El mismo[241]. No queda sino concluir que Dios es *causa sui*, tal como lo hace en una temprana obra, fechada en diciembre de 1675, cuyo título es *De mente, de universo, de Deo* [242]. La razón de la existencia divina es, pues, su esencia: Dios existe por su esencia.

En Leibniz, el concepto clásico de causa se transforma en el de razón; y la razón —no puede ser ya causa clásicamente— se limita a ser fundamento racional e inteligible, base explicativa en la que radicarse para responder a la pregunta del porqué de las cosas. En consecuencia, al contrario de lo que Leibniz se propuso, una categoría cognoscitiva ha suplantado a una metafísica. Incluso atendiendo al significado estricto de *razón* podemos apreciar esto: si entendemos la razón como cálculo de diversas posibilidades, y Leibniz así lo hace, pues afirma en una conocida expresión que "cum Deus calculat fit mundus"[243], y resulta que el mundo depende de la soberana razón divina a la que se une la voluntad; entonces, la razón, y con ella la causa, ya que se han identificado, se definen como aquello que da cuentas de.

Desde esta perspectiva resulta fácil comprender por qué el argumento cosmológico no incluye estrictamente una referencia al principio de la imposibilidad de un proceso al infinito. Mientras que las pruebas cosmológicas tomistas necesitan de él, precisamente porque utilizan el principio de causalidad, Leibniz no lo requiere ya que se sirve de otro principio, el de razón suficiente. Cuando hace mención a este proceso al infinito —el ejemplo más claro aparece en la formulación del *De rerum originatione* con su símil acerca del libro de *Los Elementos*— quiere decir que aunque existiera[244], el rigor del argumento seguiría inalterado.

241. Cfr. Grua, II, 496-497; *Ibidem*, I, 252.

242. Cfr. AK. VI, 3, p. 465; vid. también G. VI, 602 y G. I, 139.

243. Cfr. G. II, 105 y G. IV, 216, donde califica a Dios como geómetra.

244. Leibniz no piensa que exista tal serie infinita, pues no niega que pueda haber un primer instante, esto es, que el mundo haya tenido un comienzo en el tiempo. Cfr. G. III, 582. En su *5ª Carta a Clarke*, aclara todavía más su pensamiento: "le commencement du monde ne deroge point à l'infinité de sa durée a parte post ou dans la suite; mais les bornes de l'univers derogeroient a l'infinité de son etendue. Ainsi il est plus raisonnable d'en poser un commencement que d'en admettre des bornes, à fin de conserver dans l'un et dans l'autre le caractere d'un Auteur infini. Cependant ceux qui ont admis l'eternité du monde, ou du moins (comme ont fait des Theologiens celebres) la possibilite de l'eternite du monde, n'ont point nié pour cela sa dependance de Dieu". Parágrafos 74 y 75, G. VII, 408 y 409. Parkinson con respecto a la solución adoptada por Leibniz cara a la pregunta por el proceso al infinito comentará: "It may still be doubted, however, whether Leibniz has given a satisfactory answer to the infinite regress argument. It is true that to every

Pero prosigamos con nuestras consideraciones acerca del principio de razón suficiente y de la confusión causa–razón, mostrando las graves consecuencias a las que aboca tanto a Leibniz, como con él a todo el racionalismo. Ya hemos mencionado una, la necesidad de convertir a Dios en *causa sui*.

El empleo de la *ratio* como razón suficiente, junto con la definición que Leibniz da de ella como conjunto de todos los requisitos necesarios para la existencia[245], nos dirige hacia el concepto de condición. Intentemos penetrar las implicaciones metafísicas encerradas en esta argumentación, y para ello acudamos a un texto del *De Existentia*: "Proposición: nada hay sin razón, o todo lo que es tiene una razón suficiente.

Definición I: razón suficiente es aquella razón que caso de que esté puesta, la cosa existe.

Definición II: requisito es aquello que no puesto, produce la no existencia de la cosa.

Demostración: todo lo que es tiene todos los requisitos, pues con que haya uno que no esté puesto, esto basta para que la cosa no exista (por la definición II). Puestos todos los requisitos la cosa existe, pues si no existiera se debería a la ausencia de algo, esto es, de algún requisito.

Luego todos los requisitos son la razón suficiente (por la definición I). Luego todo lo que es tiene razón suficiente. Q.E.D."[246].

La razón es entendida aquí como condición necesaria y suficiente para la existencia de lo por ella fundamentado: caso de que sea última y exista, existen las cosas. Estos mismos términos encontramos en la *Confessio Philosophi*: "Una vez suprimido Dios, la serie entera de las cosas queda

answer in contingent terms to the question 'Why does this contingent things exist? Why is it as it is?' Leibniz can replay by putting the further question, 'Why is this contingent explanation true?' But the man who asserts that there is an infinite regress of causes has in theory an answer for every such question. Leibniz stresses the fact that he has a question for every answer; his opponent, however, could say that in his turn he has an answer for every question". PARKINSON, G. H.: *o.c.*, p. 95.

245. "Omnia autem ad existendum requisita simul sumpta, sunt ratio existendi sufficiens". AK. VI, 3, p. 118. Cfr. *Ibidem*, p. 515 y Grua, I, 267. Para Leibniz el requisito es "sine quo quid esse non potest". Grua, II, 513.

246. AK. VI, 2, p. 483. Cfr. *Ibidem*, 3, p. 118.

suprimida, y una vez puesto El, la serie queda establecida, y no puedo negar que con ello tenemos los seres que han sido o van a ser”[247].

Como consecuencia, puede decirse que Leibniz no sólo identifica causa y razón —interpretando ambas como fundamento racional explicativo— sino que realiza una nueva equiparación: razón–condición. Se aprecia de nuevo que utiliza otro concepto de causalidad totalmente distinto del clásico.

Tradicionalmente se había distinguido entre causa y condición. Por condición se entendía la disposición o requisito necesario para el ejercicio de la causalidad, algo meramente auxiliar, que hace posible o impide la acción de una causa, pero, en cuanto tal, la condición no posee causalidad. Ahora la condición se constituye en causa y razón; la existencia de Dios, que clásicamente es condición para la existencia del mundo, se ha convertido en causa: puesto Dios, puesto el mundo, la serie total de cosas contingentes.

De esta manera, y poniendo en relación los resultados obtenidos del estudio de la contingencia como fundamentada en el principio de la perfección con las conclusiones aportadas por la investigación acerca del principio de razón suficiente, surge inevitablemente una dificultad. Por un lado veíamos que la razón suficiente de la existencia de este mundo es el decreto creador divino, ejercido por su omnipotencia, sobre el resultado de su *mathesis* infinita, y así existen los posibles más perfectos que han devenido composibles. De otra parte, llevando el principio de razón suficiente a sus últimas consecuencias, la razón suficiente de la existencia de los seres es la existencia de Dios. Y todo ello pese al intento leibniziano de armonización a través de la deducción del principio de lo mejor a partir

247. *Ibidem*, p. 123. No deja de ser por lo menos sorprendente que Leibniz, quien tanto tiempo y esfuerzos dedicó a la salvaguarda de la existencia contingente, realice estas afirmaciones necesitaristas, sin matizarlas en modo alguno. La única explicación posible es que estos pasajes fueron escritos en 1672, un año después en que redactara su carta a M. Wedderkopf (Cfr. AK. VI, 1, p. 118) en la que mantenía una posición semejante a la aquí señalada, y que en tal fecha no hubiera todavía solucionado el problema de la contingencia por medio del recurso al infinito. No obstante, los textos recogidos son meras consecuencias del principio de razón suficiente; siguiendo esta vía podría interpretarse que Leibniz no escapa totalmente del necesitarismo spinozista; así lo entiende Lovejoy: “No sólo por sus claras implicaciones, pues, sino por algunas de sus definiciones formales, el principio de razón suficiente equivale en Leibniz a la doctrina de Spinoza de la necesidad eterna y cuasigeométrica de las cosas”. LOVEJOY, A.: o. c., p. 222; y más adelante: “una de las aportaciones, y quizás la principal, de la insistencia de Leibniz sobre el principio de razón suficiente —normalmente considerado en el siglo XVIII uno de los grandes logros de su filosofía— consistía en fomentar la doctrina de la necesidad universal y disminuir el temor a ese espectro que tanto había horrorizado incluso al propio Leibniz: la metafísica de Spinoza”. *Ibidem*, p. 224.

del de razón. ¿A qué carta quedarnos? Una de las opciones permite la contingencia, aunque predica la necesidad de la creación, si bien no una necesidad absoluta —pero no obstante necesidad, y, por tanto, negación de la libertad de especificación en el actuar divino—. La otra posibilidad es, por lo menos, aparentemente necesitarista: existe Dios, luego existen las cosas, sin solución de continuidad en el proceso translaticio de *topos* ontológico: de la posibilidad a la actualidad, de la esencia a la existencia.

Es suficiente el establecimiento de esta dualidad de opciones para volver problemática la conclusión del argumento, pues la contingencia —no olvidemos que es el punto de partida de la prueba que estamos considerando— no queda suficientemente justificada, ya que al menos hay fundamentos racionales para dudar de que tenga cabida en una filosofía que hace gala de poseer como axioma central un principio que hunde sus raíces en la perspectiva racionalista.

Además, caso de que nos inclinemos por la primera posibilidad, no por ello se desvanecen los problemas, sino que se mantienen enhiestos. Topamos en este punto con una grave dificultad expresiva: el racionalismo ha dejado su impronta de tal manera en la filosofía occidental, que resulta muy dificultoso exponer la causalidad sin caer en los términos de "explicación", "dar razón de", "justificación", y otros semejantes. Nuestro acceso filosófico a la existencia de Dios únicamente puede realizarse desde los efectos hasta su causa, pues únicamente se cuentan éstos entre los objetos de nuestra experiencia; difícilmente, entonces, aferraremos la existencia de Dios si por *causa* ya no entendemos aquello que real y positivamente influye en una cosa haciéndola depender efectivamente en el ser, sino que se define como razón, con todas las consecuencias —someramente aquí expuestas— a las que ello conlleva. Y no se define en términos de dependencia real en el ser precisamente porque el ser se ha difuminado; ya no se habla de ser, sino de ente, o en todo caso de existencia. Se utiliza la terminología de la metafísica clásica —Leibniz a este respecto resulta paradigmático: recordemos sus conceptos de esencia, existencia, posibilidad, necesidad, contingencia, causa, sustancia—, pero vaciada de su contenido.

D. DIOS COMO SER NECESARIO

Si no hubiera ser necesario no habría seres contingentes, pero hay seres contingentes, luego hay un ser necesario. Así puede resumirse, en consonancia con todo lo dicho hasta el momento, el argumento cosmológico; o también, tal como el mismo Leibniz lo hace: algo existe, luego Dios existe. En efecto, en las cosas contingentes es preciso encontrar una razón por las que ellas existen más bien que no existen; y no se encontrará ninguna si no hubiera un ser que fuera por sí mismo, es decir, un ser que contenga en su propia esencia la razón de su existencia, de manera que él no tenga necesidad de ninguna razón fuera de sí mismo. Este es, en resumidas cuentas, el proceso mediante el cual pretende llegar a la existencia de Dios que, debido al punto de partida —la contingencia—, y a la premisa utilizada —el principio de razón suficiente—, será visto como ser necesario y razón última de todos los seres.

Las existencias contingentes son aquéllas que no tienen en sí mismas la razón suficiente de su existencia, pero incluso aunque supusiéramos una serie infinita de ellas, no encontraríamos inserta en esta serie una razón última, ya que si está compuesta por contingentes, todos sus miembros lo son también y, por tanto, ni pueden explicar radicalmente los restantes miembros, ni, en último término, pueden explicarse a sí mismos. Tampoco soluciona la cuestión tomar la entera e infinita serie como razón de sus miembros, y esto por dos motivos: en primer lugar, porque la suma de contingentes no constituye un ser necesario —por infinita que sea la serie—, y también porque para justificar la existencia de este mundo necesitamos encontrar un ser necesario en el que radicarla; en segundo lugar, porque si hiciéramos necesario al conjunto o agregado de todos los existentes, también lo serían sus componentes y, entonces, habríamos destruido la contingencia: no sería preciso buscar una razón última —el argumento perdería todo su sentido— precisamente porque cada cosa sería razón de sí misma; pero vemos que esto no es cierto por medio de una simple constatación empírica: igual que las cosas tienen unas determinadas características, podrían tener otras, como de hecho sucede a través del cambio, en el que de ser de una manera se pasa a ser otra.

Además hemos visto que las cosas existentes son necesarias de alguna manera, como por accidente, en la medida en que dependen de algo: la necesidad hipotética debe estar fundamentada en otro tipo de ser necesario

que cumpla perfectamente las exigencias de una definición estricta de necesidad; este ser tendrá una necesidad absoluta y metafísica[248].

Pero ¿cómo o por qué Dios es el ser necesario? Relacionando lo que Leibniz dice en el *De contingentia*[249] y en el *De libertate*[250], llegamos a la respuesta que dará Leibniz: porque Dios es el ser *a se*[251], es decir, razón de sí mismo. Dios es el ser necesario porque le es esencial el existir, o lo que es lo mismo, porque su existencia no difiere de su esencia; pero que la existencia se identifique con la esencia, en cuanto que en ella está contenida, significa que la razón del existir se toma desde su misma naturaleza o esencia, y, en tal caso, no es por otro, sino por sí mismo, la razón de sí descansa en sí mismo.

No obstante, y pese a las semejanzas formales, el ser necesario que Leibniz concluye es bien distinto de aquél al que llegaba la filosofía clásica. Dos de las tendencias definitorias del pensamiento leibniziano se unen en este punto transformando totalmente el sentido de las palabras por Leibniz utilizadas. La conjunción de esencialismo y racionalismo conforman una filosofía en la que el ser necesario es definido, por una parte, como *causa sui*, por contraposicion al ser incausado tomista; y de otra, como razón última, en lugar de la *causa causarum* defendida por el Aquinate.

Algunos textos de Leibniz parecen, a primera vista y en contra de lo antedicho, acercarse a lo propuesto por Tomás de Aquino. Literalmente dirá que Dios es aquel ser *cujus essentia est existentia*[252]; o también, cuando critica las proposiciones de la *Etica* de Spinoza: “La esencia y la existencia de Dios son uno y lo mismo”[253].

Podría intentar explicarse esto recurriendo a la fecha de composición de los escritos a los que pertenecen estos textos. Así, fueron compuestos en el primer período de su formación filosófica, época en la que su doctrina de las sustancias no estaba todavía definitivamente establecida. Pero

248. “Atque ita veniendum est a physica necessitate seu hypothetica, quae res Mundi posteriores a prioribus determinat, ad aliquid quod sit necessitatis absolutae, seu Metaphysicae, cujus ratio reddi non posit”. G. VII, 302-303. Cfr. *Ibidem*, 310.

249. Cfr. Grua, I, 273.

250. Cfr. *Ibidem*, 302.

251. Cfr. AK. VI, 3, p. 582.

252. G. I, 212.

253. *Ibidem*, 146.

tal como Jalabert señala[254], esta interpretación yerra, pues pocas líneas después del primer texto citado escribe que Dios es el ser "que tiene su existencia por sí mismo, o lo que es igual, por su esencia"[255].

Lejos estamos de la postura tomista en la que Dios es *Esse*. Aquí, la esencia incluye la existencia —*involvit* dirá Leibniz—, como el sujeto a sus predicados. La preeminencia de la esencia sobre la existencia rige también para Dios, precisamente porque sobre Dios rige también el principio de razón suficiente: en lo eterno, esta razón es la necesidad misma de la esencia[256]. De aquí que Leibniz pueda denominar a Dios como *causa sui*: al identificar causa y razón, y establecer que la esencia divina es la razón de su existencia, no queda sino concluir que Dios es razón de sí, y, por tanto, *causa sui*[257].

Además de ser razón de sí mismo, o mejor dicho, a consecuencia de ello, Dios se constituye en razón última de todas las cosas[258]. La existencia de los seres de este mundo alcanza inteligibilidad y deja de ser algo azaroso debido a que hay un ser necesario con necesidad metafísica en la cual se fundamenta la necesidad hipotética o física del mundo. En este segundo paso, implícito en la consideración de Dios como ser necesario, descubrimos que este ser es el origen radical de las cosas.

254. Cfr. JALABERT, A.: *o.c.*, p. 126.

255. G. I, 212. También define la necesidad como inclusión de la existencia en la esencia: "ex terminis incomplexis solus Deus est Ens per se, seu absolute necessarium, cujus essentia scilicet involvit existentiam". Grua, I, 274. Cfr. *Monadología*, § 44, G. VI, 614.

256. Cfr. G. VII, 302. Siempre la esencia se constituye en instancia explicativa de la existencia, también para los contingentes: recordemos todo lo dicho acerca de la *propensio ad existendum*.

257. Cfr. AK., VI, 3, p. 465. Manifiesta este punto, una vez más, la distinción que debemos realizar entre "causa" y "razón". Dios existe porque (la razón de la existencia de Dios es que) su esencia se identifica con su Ser; pero eso no significa que exista una causa (un ente) en virtud del cual Dios exista: precisamente es incausado. Hay una razón de la existencia de Dios, pero no hay una causa de Dios: la razón sirve para explicar un hecho, la causa sirve para mostrar el origen indicando la dependencia en el ser. Así, y pasando ahora a la razón de los existentes contingentes, la identificación leibniziana entre causa y razón conlleva la reducción del mundo a un hecho: de su ser a su existencia.

258. Son multitud los textos en los que Leibniz habla de Dios como *ultima ratio rerum*, además de las formulaciones del argumento; vid. a este respecto: G. III, 54; GRUA, I, 580 e *Ibidem*, II, 475.

LA DEMOSTRACIÓN LEIBNICIANA DE LA EXISTENCIA DE DIOS POR LAS VERDADES ETERNAS

M.ª SOCORRO FERNÁNDEZ

I. INTRODUCCIÓN

La obra que Leibniz realizó a lo largo de su vida constituye uno de los más importantes intentos de aunar las diversas tradiciones filosóficas e incluso los diversos campos del saber*. En cada escrito, en cada frase hay

* Las principales ediciones por las que se citan las obras de Leibniz y la correspondencia son las siguientes:

Ak: Preussischen akademie der wissenschaften, *Gottfried Wilhelm Leibniz: Sämtliche Schriften und Briefe*, Berlín 1970 y ss., seguida del número de la serie (I-VIII), del volumen y de la página.— **Azcarate**: Azcárate, P.: *Obras de Leibniz*, Madrid 1877, seguida del número del volumen (I-VII) y de la página.— **Couturat, L**: Couturat, L.: *La logique de Leibniz d'après des documents inédits*, Hildesheim 1961.— **Couturat**: Couturat, L.: *Opuscules et fragments inédits de Leibniz: Extraits des manuscrits de la bibliothèque royale de Hanovre*, París 1903, reimp. Hildesheim 1961.— **Dutens**: Dutens, L.: *Leibniz, Gottfried Wilhelm, Opera Omnia nunc prima collecta,* (1730-1812 ed. lit), reimp. Hildesheim 1989, seguida del número del volumen (I-VI) y de la página.— **Erdmann**: Erdmann, J.E.: *Gottfried Wilhelm Leibniz, Opera philosophica,* Berlín 1840, reimp. Scientia Verlag, Aalem 1974.— **Foucher de Careil**: Foucher de Careil, L.: *Ouvres de Leibniz d'après les manuscrits originaux,* París 1867, reimp. Hildesheim 1969, seguida del número del volumen (I-VII) y de la página.— **Gm**: Gerhardt, C. J.: *Leibnizens mathematische Schriften,* Berlín y la Haya 1850-1863, reimp. Hildesheim 1971, seguida del número del volumen (I-VII) y de la página.— **Gp**: Gerhardt, C. J.: *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz,* Berlín 1857-1890, reimp. Hildesheim 1965, seguida del número del volumen (I-VII) y de la página.— **Grua**: Grua, G.: *Leibniz, Gottfried Wilhelm, textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothéque provinciale de Hanovre*, París 1948, seguida del número del volumen (I y II) y de la página.— **Guhrauer**: Guhrauer, G.E.: *Leibniz's deutsche Schriften*, Berlín 1838-1840, reimpresión 1966.— **Jagodinski**:

un intento de expresarlo todo. Prisionero de su propia infinitud[1], en todas las obras de Leibniz se puede apreciar cómo el conjunto de sus diversas meditaciones e intereses confluyen en la determinación de las cuestiones concretas.

Para el filósofo de Hannover el contenido originario del saber no es algo que se haya reunido o seleccionado fuera de nosotros, sino que brota de una creación de nuestro espíritu[2]. En el sistema leibniciano no hay ningún elemento del conocimiento o de la práctica humana que quede fuera; para él cualquier problema tratado puede resolverse siempre en la fórmula central según la cual para que un juicio sea verdadero y necesario es preciso encontrar en el sujeto la razón que permita afirmar de él sus atributos[3].

En este sentido es preciso destacar que la originalidad de Leibniz reside también en el modo cómo combinó la lógica con la metafísica. A diferencia de la filosofía contemporánea que nos ofrece el espectáculo de un antagonismo irreconciliable entre ambas disciplinas, Leibniz llegó a realizar un sistema en el que la metafísica se diferenciará muy poco de la lógica.

Jagodinski, I.: *Elementa philosophiae arcanae de summa rerum*, Kazan 1913.— **Olaso**: Olaso, E.: *Gottfried Wilhelm Leibniz. Escritos filosóficos*, Charcas, Buenos Aires 1982.— **Salas**: Salas, J. de.: *G.W. Leibniz. Escritos de filosofía jurídica y política*, Editora Nacional, Madrid 1984.

Las obras de Leibniz citadas abreviadamente en el trabajo son las siguientes:

Addition à l'explication du Système Nouveau: *Addition à l'explication du Système nouveau touchant l'union de l'âme et du corps, envoyée à Paris à l'occasion d'un livre intitulé connoissance de soy même* (30.XI.1702), GP. IV, pp. 572-590.— **Causa Dei**: *Causa Dei asserta per justitiam ejus cum caeteris perfectionibus cunctisque actionibus conciliatam* (1710), GP. VI, pp. 437-462.— **Essais de théodicée**: *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (1710), GP. VI, pp. 1-436.— **Judicum**: *Judicum de argumento cartesii pro existentia Dei petito ab ejus idea* (1699), GP. IV, pp. 400-404.— **Marii Nizoli**: *Marii Nizoli de Veris Principiis et vera ratione phisolophandi contra Pseudophilosophos*, (1670), GP. IV, pp. 127-176.— **Meditationes**: *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis* (XI.1684), GP. IV, pp. 422-426.— **Nouveaux Essais**: *Nouveaux Essais sur l'entendement humain par l'auteur du Système de l'armonie preetablie* (1704-1705), GP. V, pp. 39-500.— **Specimen**: *Specimen inventorum de admirandis naturae generalis arcanis* (sin fechar), GP. VII, pp. 309-318.— **Sur l'Essay**: *Sur l'Essay de l'Entendement humain de Monsieur Locke* (1704), GP. V, pp. 14-20.— **Système Nouveau**: *Système Nouveau de la Nature et de la Comunication des sustances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'ame et le corps* (VI.1695), GP. IV, pp. 477-487.

1. Cfr. ROBINET, A.: *Les imaginaires d'une biographie sans inconnue,* en VV.AA.: *Leibniz,* 1646-1716. *Aspects de l'homme et de l'oeuvre,* Aubier, París 1968, p. 29.

2. Cfr. CASSIRER, E.: *El problema del conocimiento,* II, Fondo de Cultura Económica, México 1956, p. 66.

3. Cfr. LAPORTE, J.: *Etudes d'histoire de la philosophie francaise en "dix-septieme siecle",* Vrin, París 1951, pp. 252-253.

Por lo que se refiere a la idea de Dios, como en todas las metafísicas del siglo XVII, ocupa en la obra leibniciana un papel central. De hecho, la demostración de su existencia será uno de los propósitos fundamentales de todo su sistema filosófico. Leibniz desarrolla su pensamiento siguiendo dos vías que se reúnen precisamente en la afirmación de un Dios cuya esencia misma es existir. En virtud de esta necesidad de existencia, Dios funda toda la realidad, tanto la posible como la actual[4].

Centrándonos ya en la prueba que nos ocupa, lo primero que hay que señalar en esta introducción es que el elenco de formulaciones recogidas no pretende ser una recopilación exhaustiva; sin embargo sí puede afirmarse que son las más representativas y proporcionan una visión adecuada del pensamiento del autor, tanto por el amplio margen de tiempo que comprenden (46 años de la vida de Leibniz), como por la claridad de las obras de las que se han extraído; escritos, que son los más significativos de toda la producción filosófica leibniciana.

En una carta de junio de 1683, dirigida a Seckendorf[5], Leibniz escribirá que Dios se nos da a conocer por las verdades eternas, aunque a su juicio los argumentos que han tratado de estas verdades no han concluido más que en certezas morales, argumentos que pueden ser perfectibles y que podrán modificarse progresivamente para hacer de ellos demostraciones rigurosas.

Si Dios se nos da a conocer por las verdades eternas, será posible mostrar que estas verdades eternas exigen la existencia de Dios[6]. Esta va a ser una característica general que estará presente en las distintas formulaciones. Es necesario que las verdades eternas que contienen la razón determinante y el principio regulador de las existencias mismas estén fundadas en una sustancia necesaria[7]. De este modo se prueba la existencia de Dios, cuya mente es la misma región de las ideas o de las verdades[8].

4. Cfr. JALABERT, J.: *Le Dieu de Leibniz*, PUF, París 1960, p. 7.

5. “Puto... Deum non tantum in historia sacra et civili aut... naturali nobis loqui, sed et intus in Mente nostra, per abstractas illas a materia aeternasque Veritates. Et licet fatear, argumenta illa nondum ad plenae demostrationis vim perducta esse, tantam tamen jam tum mihi habere videntur, quantam ipsa moralia et credo paulatim ab hominibus perfici, ac forte aliquando rigorosa demostratione absolvi posse”. *Leibniz an veit Ludwig von Seckendorf* (1.VI.1683), AK.II-1, p. 533.

6. Cfr. IWANICKI, J.: *Leibniz et les démostrations mathématiques de l’existence de Dieu*, Strasbourg 1933, p. 283.

7. Cfr. *Nouveaux Essais* (1704-1705), GP. V, IV, 11, p. 429.

8. Cfr. *Specimen*, GP. VII, p. 311.

Aunque no todas las formulaciones afirmarán esto de modo tan explícito, en todas se aprecia la misma exigencia de llegar a Dios como fundamento, como razón suficiente, por la cual existen estas verdades. Hasta tal punto se hace necesaria la existencia de Dios que él mismo afirmará que si Dios no existiera, no habría nada real en la posibilidad, y no sólo nada existente sino nada posible[9]. Esto es lógico si se tiene en cuenta la importancia que para Leibniz tenían las verdades eternas; por el conocimiento de estas verdades —dirá— nos distinguimos de los simples animales porque nos podemos elevar a los actos reflexivos que nos hacen pensar en lo que se llama yo, y de este modo, pensando en nosotros, pensamos en el ser, en la sustancia y en Dios mismo, concibiendo que lo que está limitado en nosotros, está en El sin límites[10].

Las verdades eternas constituyen el fundamento de la racionalidad de todas las cosas, porque su fundamento es Dios, que es la región de las verdades[11], donde éstas se realizan[12] y permiten, a su vez, la realización de todo lo existente[13]. Estas ideas están en nosotros, pero no siempre de modo explícito aunque siempre se las puede hacer perceptibles[14]; están en nosotros pero no como están en Dios, porque en Dios están sin límites y en nosotros se encuentran limitadas[15].

A continuación explayaré la relación de las formulaciones. En los siguientes epígrafes se podrá estudiar la especificidad de esta prueba tomada en su conjunto, respecto a los otros argumentos que Leibniz propone para demostrar la existencia de Dios, así como un análisis de su estructura demostrativa.

9. Cfr. *Monadologie* (1714), GP. VI, p. 614, nº 43.

10. Cfr. *Monadologie* (1714), GP. VI, pp. 611-612, nn. 29 y 30.

11. Cfr. *Nouveaux Essais* (1704-1705), GP. V, IV, 11, p. 429.

12. Cfr. *De rerum originatione radicali* (1697), GP. VII, p. 305.

13. Cfr. *Nouveaux Essais* (1704-1705), GP. V, IV, 11, p. 429.

14. "Et vous souviendrés, que j'ay monstré comment les idées sont en nous, non pas tousjours en sorte qu'on s'en apperçoive, mais tousjours en sorte qu'on les peut tirer de son prope fonds et rendre appercevables. Et c'est aussi ce que je croy de l'idée de Dieu, dont je tiens la possibilité et l'existence demontrées de plus d'une façon". *Nouveaux Essais* (1704-1705), GP. V, IV, 10, p. 419.

15. "... Pour l'aimer, il suffit d'en envisager les perfections, ce qui est aisé, parce que nous trouvons en nous leur idées. Les perfections de Dieu sont celles de nos ames, mais il les possede sans bornes: Il est un Ocean, dont nous n'avons receu que des gouttes...". *Essais de Théodicée* (1710), GP. VI, p. 27.

II. FORMULACIONES DE LA PRUEBA

1ª Formulación: *Leibniz an Magnus Wedderkopf* (mayo 1671), AK.II-1, p. 117.

"Las esencias de las cosas son como los números y contienen la misma posibilidad de los entes, la cual Dios no causa, sino su existencia, sobre todo porque las posibilidades de esas mismas cosas o de las ideas de las cosas coinciden con el mismo Dios".

2ª Formulación: *Confessio Philosophi* (1673), AK.VI-3, p. 122.

"Por lo tanto, estos teoremas deben atribuirse a la naturaleza de las cosas, es decir, a las ideas de número nueve o de cuadrado y a aquello en que subsisten desde la eternidad las ideas de las cosas, a saber, el entendimiento divino. Es decir, que Dios no ha hecho estas cosas queriéndolas sino pensándolas, y las pensó existiendo. Pues si Dios no existiera todas las cosas serían simplemente imposibles".

3ª Formulación: *Confessio philosophi* (1673), AK.VI-3, p. 131.

"... Por lo tanto, el presente estado procede de la serie de las cosas, las series de las cosas de la armonía universal, la armonía universal de las mismas ides eternas e inmutables; las ideas contenidas en el entendimiento proceden de sí mismas sin ninguna intervención de la voluntad divina, pues Dios no las intelige porque quiere sino porque existe".

4ª Formulación: *Leibniz an die pfalzgräfin Elisabeth* (1678), AK.II-1, pp. 437-438.

"... Pero en el presente, me parece suficiente subrayar que lo que es el fundamento de mi Característica lo es también de la demostración de la existencia de Dios. Porque los pensamientos simples son los elementos de la Característica y las formas simples son la fuente de las cosas. Luego, supuesto esto, sostengo que todas las formas simples son compatibles entre ellas. Esta es una proposición de la cual yo no sabría bien dar la demostración sin explicar de un modo extenso los fundamentos de la Característica. Pero si está ya concedida, se sigue que la naturaleza de Dios que en-

cierra todas las formas simples absolutamente tomadas es posible. De donde nosotros hemos probado ahora que Dios es, siempre que sea posible, luego existe; es lo que faltaba demostrar".

5ª Formulación: *De rerum originatione radicali* (1697), GP.VII, p. 305.

"Respondo que ni estas esencias ni las que llamamos verdades eternas que se refieren a ellas son ficticias sino que existen, por decirlo así, en cierta región de las ideas, es decir en Dios mismo, fuente de toda esencia y de la existencia de los demás seres. Y para que no se crea que se ha dicho esto gratuitamente, la existencia misma de la serie actual de las cosas lo demuestra. Pues como en la serie, según mostramos antes, no se encuentra la razón sino que debe buscarse en las necesidades metafísicas o sea en las verdades eternas, y como a su vez las cosas existentes no pueden proceder sino de las existentes, según lo hemos advertido antes, es preciso que las verdades eternas tengan existencia en un cierto sujeto absoluto o metafísicamente necesario, esto es Dios, por el cual —para emplear un barbarismo expresivo— se realizan estas cosas que de otra manera serían imaginarias".

6ª Formulación: *Sur l'Essay de l'entendement humain de M. Locke* (anterior a 1704), GP.V, p. 15.

"Yo diré solamente aquí que las ideas verdaderas o reales son aquellas de las que está asegurada que su ejecución es posible; las otras son dudosas o (en caso de que se pruebe la imposibilidad) quiméricas. De ahí, la posibilidad de las ideas se prueba tanto *a priori* por demostración, sirviéndose de la posibilidad de otras ideas más simples, como *a posteriori* por las experiencias, porque lo que es, no podrá dejar de ser posible. Pero las ideas primitivas son aquellas cuya posibilidad es indemostrable, y en efecto no son otra cosa que los atributos de Dios".

7ª Formulación: *Nouveaux Essais sur l'entendement humain par l'auteur du systeme de l'harmonie preestablie* (1704-1705), GP.V, II, 15, p. 141.

"Si Dios fuera extenso, tendría partes. Pero la duración no se da más que en sus operaciones. Sin embargo por referencia al espacio, es necesario atribuirle la inmensidad que da también partes y orden a las opera-

ciones inmediatas de Dios. El es la fuente tanto de las posibilidades como de las existencias; de las unas por su esencia y de las otras por su voluntad".

8ª Formulación: *Nouveaux Essais sur l'entendement humain por l'auteur du systeme de l'harmonie preestablie* (1704-1705), GP.V, II, 17, pp. 145-146.

"TH... Así es que la línea puede ser prolongada al infinito, con lo cual la consideración del infinito proviene de la semejanza o razón que se mantiene, y su origen es el mismo que el de las verdades universales y necesarias. Lo cual permite ver cómo aquello que da cumplimiento a la concepción propia de la idea de infinito se encuentra en nosotros mismos, y no puede venir de las experiencias sensibles, así como las verdades necesarias tampoco pueden ser probadas por medio de la inducción ni por los sentidos. La idea de absoluto está en nosotros interiormente como la del ser: esos absolutos no son otra cosa que los atributos de Dios, y puede afirmarse que son la fuente de las ideas como el propio Dios es el principio de los seres (...).

PH. Por los mismos motivos, tampoco tenemos idea positiva de una duración infinita, o de la eternidad, como tampoco la tenemos de la inmensidad.

TH. Ye creo que si tenemos la idea positiva de una y otra y que dicha idea será verdadera con tal que no la concibamos como un todo infinito, sino como un absoluto o atributo sin límites que, respecto a la eternidad, encontramos en la necesidad de la existencia de Dios, sin que de ello se comprenda la existencia de partes y sin que dicha noción se forme por adición de tiempo.

9ª Formulación: *Nouveaux Essais sur l'entendement humain par l'auteur du systeme de l'harmonie preestablie* (1704-1705), GP.V, IV, 11, p. 429.

"Th... Pero cabe preguntarse... dónde estarían estas verdades si no existiese ningún espíritu y en qué se convertiría entonces el fundamento real de esta certeza de las verdades eternas. Eso nos conduce finalmente al fundamento último de las verdades, a saber, ese Espíritu Supremo y Universal que no puede dejar de existir, cuyo Entendimiento, a decir verdad, constituye la Región de las verdades eternas, como S. Agustín reconoció, expresándolo de manera muy viva. Y para que no se piense que no hay necesidad de recurrir a El, hay que tener en cuenta que esas verdades necesarias llevan consigo la razón determinante y el principio regulador de las existencias mismas, y en una palabra las leyes del universo. Así, estas verdades necesarias, por ser anteriores a las existencias de los seres contingentes, tienen que estar fundadas en la existencia de una sustancia necesaria. Ahí es donde yo encuentro el original de las ideas y de las verdades que hay grabadas en nuestras almas, no ya a modo de proposiciones, sino como fuentes cuya aplicación, junto con las circunstancias, harán brotar enunciaciones actuales".

10ª Formulación: *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (1710), GP.VI, pp. 114-115, nº 20.

"... ¿Dónde encontraremos el origen del mal? La respuesta es, que debe buscarse en la naturaleza ideal de la criatura, en tanto que esta naturaleza está encerrada en las verdades eternas que están en el entendimiento de Dios, independientemente de su voluntad. (...) Dios será el entendimiento y la necesidad, es decir la naturaleza esencial de las cosas será el objeto del entendimiento, en tanto que consiste en las verdades eternas. Pero este objeto es interno, y se encuentra en el entendimiento divino. Es ahí dentro donde se encuentra no sólo la forma primitiva del bien sino también el origen del mal: es la Región de las verdades eternas la que hay que colocar en el lugar de la materia, cuando se trata de buscar el origen de las cosas. Esta región es la causa ideal del mal (por decirlo así), lo mismo que del bien...".

11ª Formulación: *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (1710), GP.VI, p. 226, nº 184.

"Porque a mi juicio, el entendimiento divino es el que hace la realidad de las Verdades eternas, aunque su voluntad no tenga parte alguna en ello. Toda realidad debe fundarse en algo existente. Es verdad que un ateo puede ser Geómetra; pero si no hubiese Dios no podría haber nada de Geometría. Y sin Dios, no solamente no habría nada existente, sino que no habría nada posible".

12ª Formulación: *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (1710), GP.VI, p. 229, nº 189.

"En la región de las verdades eternas se encuentran todos los posibles, y por consiguiente tanto lo regular como lo irregular: hace falta que haya una razón que haya hecho preferir el orden y lo regular y esta razón no puede ser encontrada más que en el entendimiento. Por otro lado, estas verdades mismas no son sin que haya un entendimiento que tenga conocimiento de ellas; porque ellas no subsistirían si no hubiera un entendimiento divino, donde ellas se encuentren realizadas, por así decir".

13ª Formulación: *Causa Dei asserta per justitiam ejus cum caeteris ejus perfectionibus cunctisque actionibus conciliatam* (1710), GP.VI, p. 440. nº 8.

"La posibilidad misma de las cosas, aunque éstas no existan en acto, tienen su realidad fundada en la existencia divina; pues si Dios no existiera nada sería posible y los posibles están desde toda la eternidad en las ideas del entendimiento divino".

14ª Formulación: *Lettre à Bourguet* (XII.1714), GP.III, p. 572.

"Sostengo que la idea de los posibles supone necesariamente la (es decir la idea) de la existencia de un ser que puede producir el posible. Pero la idea de los posibles no supone en absoluto la existencia misma de ese ser, como parece que usted, señor, lo ha interpretado cuando dice: si no hubiera entonces un ser así, nada sería posible. Porque es suficiente que un ser que pueda producir la cosa sea posible, a fin que la cosa sea posible. Generalmente hablando, para que un ser sea posible, es suficiente que su causa eficiente sea posible; yo exceptúo la causa eficiente suprema que

debe existir efectivamente. Pero es *ex alio capite* que nada será posible si el ser necesario no existe. Eso es porque la realidad de los posibles y de las verdades eternas debe estar fundada en alguna cosa real y existente".

15ª Formulación: *Monadologie* (1714), GP.VI, p. 614, nº 43.

"Es verdad también que en Dios está no sólo la fuente de las existencias, sino también incluso la de las esencias, en tanto que reales o lo que tiene de real la posibilidad. Por eso el Entendimiento de Dios es la región de las verdades eternas o de las ideas de las que ellas dependen y que sin él no habría nada real en la posibilidad, y no sólo nada existente, sino aún nada posible".

16ª Formulación: *Monadologie* (1714), GP.VI, p. 614, nn 44 y 45.

"Porque es necesario que si hay una realidad en las esencias o posibilidades o bien en las verdades eternas, esta realidad debe estar fundada en alguna cosa Existente y Actual y por consecuencia en la Existencia del Ser necesario, en el cual la Esencia encierra a la Existencia, o en el cual es suficiente ser posible para ser actual.

...Y como nada puede impedir la posibilidad de quien no encierra ningún límite, ninguna negación y, por consecuencia ninguna contradicción, eso sólo es suficiente para conocer la existencia de Dios *a priori*".

17ª Formulacion:*Specimen inventorum de admirandis naturae Generalis Arcanis* (sin fechar), GP.VII, p. 311.

"Si no existiera ninguna sustancia eterna, no existirían ningunas verdades eternas; de este modo se prueba también a Dios, que es la raíz de la posibilidad y cuya mente es la misma región de las ideas o de las verdades".

18ª Formulación: *Specimen inventorum de admirandis naturae Generalis Arcanis* (sin fechar), GP.VII, p. 311.

QAsí es erróneo que las verdades eternas y la bondad de las cosas dependa de la divina voluntad, puesto que toda voluntad subordina al juicio del intelecto la bondad de las cosas, a no ser que alguien cambiando los nombres llevara todo juicio desde el intelecto a la voluntad, aunque ni

entonces pueda decir que la voluntad es la causa de la verdad como tampoco del juicio. La razón de las verdades se esconde en las ideas de las cosas que están encerradas en la misma razón de la esencia divina. Aunque alguien se ha atrevido a decir que la verdad de la esencia divina depende de la divina voluntad".

III. ESPECIFICIDAD RESPECTO AL RESTO DE LAS PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS FORMULADAS POR LEIBNIZ

Es conocido que Leibniz postuló la validez o posible validez de varias líneas de argumentación en favor de la existencia de Dios: "Yo creo, por otra parte, que casi todos los medios que se han empleado para probar la existencia de Dios son buenos y podrían servir si se les perfeccionase"[16]. "Yo tengo la posibilidad y la existencia de Dios demostrada de más de una manera"[17].

Dios, siendo el absoluto que se basta a sí mismo, se sitúa naturalmente en la intersección de los dos movimientos del pensamiento filosófico. El es el alfa de la deducción metafísica y la omega de la búsqueda *a posteriori* de los principios. En el marco de estas dos vías de conocimiento se insertan todas las pruebas leibnicianas para demostrar la existencia de Dios. En la vía *a posteriori* se encuentra la prueba de la contingencia y la de la armonía preestablecida. Esta vía va desde los efectos a las causas y encuentra su acabamiento en la afirmación del ser divino. En la vía *a priori* se encuentra el argumento ontológico y el de las verdades eternas. Este camino deriva los efectos de las causas y encuentra su punto de partida en Dios que es el principio supremo[18].

Diversos aspectos caracterizan y especifican la prueba leibniciana de las verdades eternas: es una prueba *a priori*, porque parte de las verdades eternas, aunque no es *a priori* del mismo modo que el argumento ontológico, que parte de la idea de Dios. Otra característica de la prueba es que se apoya en el principio de razón suficiente: porque las verdades eternas

16. *Nouveaux Essais* (1704-1705), GP. V, IV, 10, p. 420.
17. *Ibidem*, p. 419.
18. Cfr. Jalabert, J.: *Le Dieu de Leibniz,* PUF, París 1960, p. 8.

no tienen la razón de su existencia en ellas mismas, necesitan buscarlas en el Ser Supremo cuya mente es la región de las ideas donde ellas se realizan[19]. Por otra parte, en la prueba de las verdades eternas se pone de relieve la relación de Dios con el mundo; las verdades eternas que están en Dios, son el fundamento regulador y la raíz de la existencia de las cosas[20] y de este modo Dios es la fuente de todo lo real y de todo lo posible; de lo posible es fuente por su esencia, y de las existencias, por su voluntad[21].

Se entiende en este sentido que a partir de las cosas creadas que están penetradas de racionalidad y de orden se pueda acceder a Dios. Es decir, en la medida que la unión de Dios con el mundo es una idea[22], porque "el presente estado procede de la serie de las cosas, las series de las cosas de la armonía universal, la armonía universal de las famosas ideas eternas e inmutables"[23], que están en el entendimiento de Dios existiendo con la existencia divina, ya que Dios no las conoce porque quiere sino porque existe[24].

El mundo creado no es otra cosa que la actualización de algo eterno, del conjunto de posibles que Dios elige, que antes de ser creados, ya existen en la eternidad de Dios. En el séptimo parágrafo de la *Théodicée*, Leibniz expondrá de un modo preciso cómo se relaciona la prueba cosmológica con la de las verdades eternas: "Dios es la primera razón de las cosas... Es preciso también que esta causa sea inteligente: puesto que al ser contingente este mundo que existe, y al haber una infinidad de mundos que son igualmente posibles y que igualmente tienden a la existencia, por así decir, de la misma manera que aquél, es necesario que la causa del mundo, para determinar uno haya tenido una referencia o relación a todos estos mundos posibles. Y este respecto o relación de una sustancia existente hacia las simples posibilidades no puede ser otra cosa que el entendimiento que tiene las ideas, y el determinar una no es sino el acto de la voluntad que elige. Y esto es el poder de esta sustancia que hace la voluntad eficaz. La potencia se ajusta al ser, la sabiduría o entendimiento a la verdad y la voluntad al bien. Esta causa inteligente debe ser infinita y

19. Cfr. *Nouveaux Essais* (1704-1705), GP. V, IV, 11, p. 429; *De rerum originatione radicali* (1697), GP. VII, p. 305, y *Essais de Théodicée* (1710), GP. VI, p. 229, nº 189.

20. Cfr. *Nouveaux Essais* (1704-1705), GP. V, IV, 11, p. 429.

21. Cfr. *Ibidem*, GP. V, II, 15, p. 141.

22. Cfr. *De Transsubstantiatione* (1668), AK.VI-3, p. 513.

23. *Confessio philosophi* (1673), AK.VI-3, p. 131.

24. Cfr. *Ibidem*, p. 131.

absolutamente perfecta en potencia, sabiduría y bondad, ya que ella se adapta a lo que es posible. Y como todo está unido, no hay lugar para admitir más de uno. Su entendimiento es la fuente de las esencias y la voluntad es el origen de las existencias. He aquí, en pocas palabras la prueba de un Dios único, con sus perfecciones y por El el origen de las cosas"[25].

Cuando se aprecia la contingencia del mundo y se llega a Dios como la primera razón de las cosas[26], la pregunta que aparece es por qué Dios ha creado y por qué ha creado precisamente este mundo. Así se llega a una causa inteligente que ha preferido un mundo concreto, porque en El están todas las posibilidades, todas las combinaciones posibles que hacen posible, a su vez, que pueda elegir uno, el más perfecto.

Como dirá Leibniz en el *De rerum originatione radicali* las razones del mundo descansan en algo extramundano, pues además del mundo o conjunto de cosas finitas hay alguna unidad dominante que es superior a él, que lo rige y lo crea[27]. Estas razones que descubrimos en las cosas creadas no son otra cosa que las verdades eternas que reclaman, por ser atributos de Dios[28], la existencia del ser fundante que dé razón de ellas.

Aunque no es un dato que tenga demasiada transcendencia, es significativo constatar que, en tres de sus obras, las formulaciones que prueban la existencia de Dios a través de las verdades eternas y a través de la contingencia del mundo aparecen juntas, una a continuación de la otra[29]. Este hecho pone de relieve y corrobora la relación intrínseca que existe entre ambas formulaciones, relación que viene determinada por la misma estructura de la realidad que propone Leibniz.

Por lo que se refiere a la armonía preestablecida[30], es una prueba que infiere la existencia de Dios a partir del orden, armonía y belleza de la naturaleza; parece poseer simplemente una certeza moral, pero adquiere

25. *Essais de Théodicée* (1710), GP. VI, pp. 106-107.

26. Sobre la prueba cosmológica, cfr., en este mismo libro, FUERTES, A.: *El argumento cosmológico.*

27. Cfr. *De rerum originatione radicali* (1697), GP. VII, pp. 302-303.

28. Cfr. *Sur l'Essay de l'entendement humain de M. Locke* (1704), GP. V, p. 15.

29. Cfr. *De rerum originatione radicali* (1697), GP. VII, pp. 302-303 y p. 305; *Monadologie* (1714), GP. VI, pp. 613-614, nn. 36-39 y 45 y p. 614 nn. 43 y 44; *Specimen*, GP. VII, p. 310 y p. 311. (Las primeras citas de cada obra corresponden a las formulaciones de la prueba cosmológica, las segundas a las de las verdades eternas).

30. Sobre la prueba de la existencia de Dios por la armonía preestablecida, cfr. el trabajo de J. AGUILAR en este mismo libro.

una necesidad metafísica por la nueva clase de armonía que introduce[31], convirtiéndose para Leibniz en una prueba que será una de las más bellas, una de las más fuertes, una de las más irrefutables, la más evidente e invencible demostración de la existencia de Dios[32].

Esta prueba depende de la aceptación previa de la negación de la interacción de las mónadas[33]. La correspondencia mutua de las diferentes sustancias (que en rigor metafísico, no podrían actuar unas sobre otras y sin embargo se acomodan entre ellas como si así lo hicieran) es una de las más fuertes pruebas de la existencia de Dios[34] que pone de relieve la creación del conjunto de posibles composibles más perfecto. Se podría afirmar que la armonía no es otra cosa que el conocimiento de la composibilidad de las verdades que están en Dios. "Este perfecto acuerdo de tantas sustancias que no tienen comunicación entre sí no podría venir más que de la causa común"[35]. En Dios están todos los posibles y todas las relaciones. En la región de las verdades eternas se encuentra tanto lo regular como lo irregular; hace falta que haya una razón que haya hecho preferir el orden y lo regular y esta razón no puede encontrarse más que en el entendimiento[36] que obra según el principio de perfección, lo cual, como ya se señaló, es signo de su Sabiduría, no de falta de libertad[37]. De este modo, la prueba de la armonía preestablecida demuestra la existencia de Dios y su Sabiduría[38], porque el acuerdo de tantas sustancias entre las que, por otra parte, no puede haber ninguna influencia no podría venir más que de una causa general que debe tener un poder y una sabiduría infinita para preestablecer todos los acuerdos[39].

Por último, es necesario aludir al argumento ontológico con el que la prueba de las verdades eternas coincide y se relaciona porque los dos son

31. *Nouveaux Essais* (1704-1705), GP. V, IV, 10, pp. 421-422.

32. Cfr. *Lettre à Arnauld* (1686), GP. II, p. 75; *Lettre à Arnauld* (1687), GP. II, p. 115; *Adition à l'Explication du Systeme nouveau* (1702), GP. IV, p. 578; *Du principe de raison*, COUTURAT, p. 13; *Lettre à Clarke* (1715), GP. VII, p. 411 e IWANICKI, J.: *Leibniz et les démonstrations mathématiques de l'existence de Dieu*, Strasbourg 1933, p. 301.

33. Cfr. COPLESTON, F.: *Historia de la Filosofía*, IV, Ariel, Barcelona 1981, p. 305.

34. Cfr. *Lettre à Arnauld* (IX.1687), GP. II, p. 115.

35. *Système nouveau* (VI.1695), GP. IV, p. 578.

36. Cfr. *Essais de Théodicée* (1710), GP. VI, p. 229, nº 189.

37. Cfr. *De rerum originatione radicali* (1697), GP. VII, p. 304.

38. Cfr. *Lettre à Jaquelot* (9.II.1704), GP. III, p. 464.

39. Cfr. *Considerations sur les Principes de Vie, et sur les Natures Plastiques, par l'Auteur du Système de l'Harmonie préetablie* (1705), GP. VI, p. 541.

argumentos *a priori* y, porque, en último término la prueba de las verdades eternas no es sino un caso de la prueba de la posibilidad.

Para Leibniz el argumento ontológico es, en sí mismo válido, aunque tal como se había formulado desde San Anselmo, y después Descartes, no constituía una demostración estricta, porque daba por supuesto que la idea de Dios es la idea de un ser posible; decir que si Dios es posible existe, no prueba sin más que la idea de Dios es la idea de un ser posible; tampoco se podía decir, como los escolásticos, que el argumento ontológico era un paralogismo; lo que Leibniz sostiene es que se trata de una demostración imperfecta que supone tácitamente que la idea del ser absolutamente grande y perfecto es posible y no implica contradicción[40].

Aunque exista en principio una presunción del lado de la posibilidad —se dice que todo es posible hasta que se pruebe su imposibilidad[41]— esta presunción no es suficiente para convertir el argumento ontológico en una demostración estricta[42].

El argumento ontológico leibniciano recoge las formulaciones dadas en la tradición y las completa para dotarlas del verdadero carácter de prueba; parte de lo posible identificándolo con lo no contradictorio y se propone mostrar que la idea de Dios no implica contradicción. “Tenemos que probar —dirá— con toda exactitud imaginable que haya una idea de un ser totalmente perfecto, es decir Dios”[43]. Por otra parte él llama perfección a toda cualidad simple que es positiva y absoluta, o expresa lo que quiere que exprese sin límite alguno[44]; una cualidad de esta clase es irreductible; en consecuencia, la incompatibilidad de dos perfecciones no puede ser demostrada puesto que la demostración requeriría la resolución de sus términos, ni tampoco su incompatibilidad es evidente *per se*. Por tanto, si la incompatibilidad de las perfecciones no es ni demostrable ni evidente, puede haber un sujeto con todas las perfecciones. Por otra parte, para Leibniz la existencia es una perfección; en consecuencia, el ser que existe en virtud de su esencia es posible, luego existe.

40. Cfr. *Nouveaux Essais* (1704-1705), GP. V, IV, 10, p. 419.

41. Cfr. *Leibniz gegen Descartes und den Cartesianismus, XIII, (nota acerca del Argumento para la existencia de Dios del Benedictino Lamy)* (1700), GP. IV, p. 405.

42. Cfr. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, J. L.: “El complemento leibniciano del argumento ontológico” en *Studium*, XXIII (1983) 384.

43. *Leibniz gegen Descartes und den Cartesianismus, XIII* (1700), GP. IV, p. 405.

44. Cfr. *Quod Ens Perfectissimum existit* (1676), GP. VII, pp. 261-262 y AK.II-1, p. 272.

"Puesto que todas las perfecciones son compatibles, el ser perfecto es posible. Pero si contiene en él todas las perfecciones contiene necesariamente la existencia que es una perfección. Es necesario pues afirmar que el ser perfecto existe"[45]. En la *Monadologie* sostendrá que como nada puede impedir la posibilidad de quien no encierra contradicción, de quien posee en sí todas las perfecciones, todas las formas simples absolutamente tomadas, se prueba que Dios es posible y de este modo se contempla el argumento ontológico ya que entonces la proposición "si el ser necesario es posible, existe", adquiere el rigor propio de una prueba en sentido estricto[46].

Leibniz no duda de que por la demostración rigurosa de la posibilidad del ser perfecto, el argumento ontológico adquiere solidez y valor geométrico[47]; lo declarará expresamente en sus *Animadversiones in partem generalem principiorum cartesianorum*[48]. Sin embargo, hay que precisar que el mismo Leibniz vio la dificultad que radicaba en este planteamiento ya que, teniendo en cuenta la limitación de nuestro conocimiento, no se puede concluir que una cosa sea posible porque no se vea su imposibilidad[49]. Por otro lado se postula sin demostrarlo que la existencia sea una perfección[50]; Leibniz se percata de que es preciso explicar por qué la existencia es una perfección.

Es importante destacar también que, a pesar del esfuerzo importante que Leibniz realiza para demostrar la posibilidad de Dios hasta tal punto que el intento mismo llega a constituir otra prueba más de la existencia de Dios, la posibilidad alcanzada no es la posibilidad real. En el pensamiento de Leibniz, la posibilidad real aristotélica o la *potentia essendi* de Tomás de Aquino se convierte a fin de cuentas en posibilidad lógica, entendida como ausencia de contradicción. Esta posibilidad lógica es claramente insuficiente para demostrar la existencia real de Dios. Dios no es real

45. *Quod Ens perfectissimum existit* (1676), AK.II-1, p. 272.

46. Cfr. *Monadologie* (1714), GP. VI, p. 614, nº 45.

47. Cfr. NICOLOSI, S.: "L'argomento ontologico secondo Leibniz", en *Archivio di filosofia*, LVIII (1990) 233.

48. "Pro geometrica divinae existentiae demonstrationes superest, ut possibilitas Dei accurata ad geometricum rigorem severitate demonstretur", *Animadversiones in partem generalem principiorum cartesianorum*, (1691, corregidas en 1697), GP. IV, p. 359.

49. *Leibniz gegen Descartes und den Cartesianismus, XII* (1700), GP. IV, p. 402.

50. Cfr. *Colloquium cum Dno. Eccardo Professore Rintelensi cartesiano praesente Dni Abbatis Molani fratre*. (5.IV.1677), AK.II-1, pp. 311-313. Vid. la versión castellana en LEIBNIZ-ECKHARD, *Correspondencia filosófica*. Introducción y traducción de A. NAVARRO, *Cuadernos de Anuario filosófico, Serie Universitaria*, nº 17, Pamplona 1994.

porque sea posible, sino que en todo caso es posible porque ya es. La posibilidad metafísica se funda siempre en una actualidad[51].

Se ha dicho antes que la prueba de las verdades eternas viene a ser un caso de la prueba de la posibilidad, y esto es así en el sentido en que el argumento ontológico se completa y adquiere su rigor geométrico cuando se demuestra que Dios es posible, y esto se prueba, a partir de las verdades eternas. Dios que encierra todas las formas simples absolutamente tomadas es posible. Si cada verdad eterna es una posibilidad que tiene su existencia en Dios, en cuanto que es posible es no contradictoria y, además, en cuanto que debe ser principio de la realidad, ella debe ser existente.

En la prueba de las verdades eternas lo que se busca es la razón suficiente de esas verdades en cuanto existentes y en cuanto que son principio y razón de todas las existencias; el punto de llegada es Dios como Ser Necesario. En el argumento ontológico se prueba que la idea de Dios, Ser Necesario que encierra todas las verdades, todos los posibles, es posible, porque nada puede impedir la posibilidad de lo que no encierra contradicción ni límite alguno[52].

Aunque ha sido en trazos muy rápidos, se puede apreciar, con lo que aquí se ha expuesto, cómo se relaciona la prueba de las verdades eternas con el resto de las pruebas leibnicianas. Por una parte, se relaciona con los argumentos *a posteriori* en la medida en que la prueba de las verdades eternas parte de la afirmación de la existencia de unas verdades que son el principio fundante de las demás existencias. Es necesario precisar, sin embargo, que en el pensamiento de Leibniz la afirmación de la existencia de las verdades no es una constatación de experiencia, porque la experiencia presupone la noción de verdad que es *a priori* y es, en este sentido, en el que la prueba de la existencia de Dios por las verdades eternas es *a priori*, porque supone un contacto directo del entendimiento con las verdades eternas independientemente de todo recurso a la experiencia de los sentidos.

Por otro lado, la prueba de las verdades eternas se relaciona con el argumento ontológico en la medida en que si Dios resulta ser el conjunto de todas las perfecciones —las creadas y las posibles— que aunque no

51. Cfr. GONZÁLEZ, A. L.: *Teología Natural*, Eunsa, Pamplona 1985, pp. 85-86; Cfr. Foucher de Careil, *Memoire sur la philosophie de Leibniz*, Rudeval, París 1905, pp. 303-304.

52. Cfr. *Monadologie* (1714), GP. VI, p. 614, nº 45.

sean creadas deberán ser al menos no contradictorias, hallamos en Dios todas las verdades eternas, todas las perfecciones.

Es decir, a través de las verdades eternas se llega a Dios como sujeto último de todas ellas, como razón última, que además de ser el conjunto de todas las verdades es el sujeto que les hace ser reales. De este modo se prueba también la posibilidad de Dios, porque si las verdades deben estar en Dios, es necesario que Dios como conjunto de todas ellas sea posible porque de lo contrario nada podría ser, ya que es imposible que lo posible pueda proceder de algo que es contradictorio. Así, a través de la consideración de la totalidad, porque si serlo todo es posible, será la mayor perfección que pueda considerarse y, como ya se ha indicado, el esfuerzo por demostrar que el conjunto de todas las perfecciones no encierra contradicción, es la aportación principal de Leibniz al argumento ontológico[53].

Es necesario precisar que, a pesar de esta relación, existe una gran diferencia entre los dos argumentos leibnicianos, que radica en que el argumento ontológico no parte del conjunto de verdades sino de la pura posibilidad lógica a partir de la cual infiere la existencia de Dios. El argumento de las verdades eternas, sin embargo, constata la existencia relativa aunque eterna y necesaria de unas verdades e infiere de ellas necesariamente la existencia absoluta de la divinidad como razón última de todas ellas[54].

IV. PROCESO DEMOSTRATIVO DE LA PRUEBA

Desde un punto de vista formal, es tradicional distinguir en todo proceso demostrativo un punto de partida, un núcleo sobre el que se apoya la demostración y un punto de llegada, que es el objeto de búsqueda y el que pone en marcha todo el proceso.

En nuestro caso, teniendo en cuenta que se trata de una prueba para demostrar la existencia de Dios a través de las verdades eternas, el punto de partida obviamente es la Verdad eterna y el punto de llegada será Dios. El principio de razón suficiente constituirá el núcleo que proporciona a la

53. Cfr. ORTIZ, J. M.: *El origen radical de las cosas*, Eunsa, Pamplona 1988, p. 140.
54. Cfr. JALABERT, J.: *Le Dieu de Leibniz,* PUF, París 1960, pp. 121-122.

demostración toda la fuerza de su rigor demostrativo. Veamos por separado cada una de las fases de la prueba.

A. PUNTO DE PARTIDA: LA VERDAD ETERNA

Lo primero que hay que señalar al aproximarse al punto de partida de la prueba es que Leibniz no hablará en todas sus formulaciones de "Verdad eterna". En una lectura rápida de los distintos enunciados de la prueba nos encontramos con "verdades eternas", pero también con "formas posibles absolutamente tomadas"[55], "necesidades metafísicas"[56], "ideas primitivas"[57], "posibilidades"[58] y "esencias"[59]. La cuestión que surge es lógica: ¿Se trata de realidades distintas, de distintos puntos de partida o nos encontramos con la misma realidad tomada desde distintos puntos de vista? Nos inclinamos por la segunda opción que, a nuestro juicio, se conforma mejor con el pensamiento leibniciano y con la época.

Es importante recordar de nuevo que Leibniz hace lógica y hace metafísica; usa la lógica como instrumento de la metafísica e intenta dar a la metafísica el rigor demostrativo propio de la lógica. De acuerdo con este planteamiento, la metafísica se presenta como una disciplina de la Enciclopedia, sujeta como las demás a una metodología discursiva en la que el conocimiento *a posteriori* ya no es necesario porque en último término las verdades de hecho se reducen a las de razón[60], con tal de que se proceda a analizar el sujeto para obtener todos los elementos contenidos en él. Sin embargo hay que objetar una cuestión, que es la imposibilidad de que este plan de la Enciclopedia lo pueda realizar un hombre[61], aunque no por ello Leibniz dejará de esforzarse por mantener el carácter racional de la metafísica y por buscar un método apropiado semejante al de la geometría.

55. Cfr. *Leibniz an die pfalzgräfin Elisabeth* (1678), AK.II-1, pp. 437-438.

56. Cfr. *De rerum originatione radicali* (1697), GP. VII, p. 305.

57. Cfr. *Sur l'Essay de l'Entendement humain de M. Locke* (1704), GP. V, p. 15.

58. Cfr. *Nouveaux Essais* (1704-1705), GP. II, 15, p. 141 y *Lettre à Bourguet* (XII.1714), GP. III, p. 572.

59. Cfr. *Monadologie* (1714), GP. VI, p. 614, nº 43.

60. Cfr. COUTURAT, L.: 217, nº 21.

61. Cfr. COUTURAT, L.: p. 211.

Por otra parte, sucede que al llegar a las ideas simples de las que parte la organización enciclopédica del saber, Leibniz observa que no tienen únicamente un valor epistemológico, es decir, no se limitan a proporcionarnos la máxima claridad como proposiciones en el nivel del conocimiento, sino que también alcanzan los primeros elementos o ingredientes en la constitución de la realidad. El mismo Leibniz dirá que aunque estas esencias de las cosas son como los números, contienen la misma posibilidad de los entes[62], y que las ideas simples que son las causas primeras y última razón de las cosas[63] comprenden la razón determinante y el principio regulador de las existencias[64].

A mi juicio, esta confusión de los planos lógico y metafísico se debe a que, por una parte, Leibniz abandona la distinción entre el uso lógico y el uso real de los principios, y, por otra parte, al querer constituir un sistema máximamente formalizado del saber y querer aplicar a la metafísica el método propio de las matemáticas, la metafísica se transforma, ya que no es una ciencia que pueda partir de principios axiomáticos y seguir siendo a la vez un conocimiento de la realidad por sus últimas causas. Es lógico por tanto el recurso a Dios como última razón suficiente de todo conocimiento, porque sólo Dios es capaz de dotar de un valor ontológico a unos principios lógicos que pretenden ser los fundamentos de todo lo real.

Sólo con Dios, fuente de toda realidad y de todo conocimiento, la metafísica puede seguir siendo metafísica y lógica, partir de unos principios axiomáticos que en cuanto que son principios reguladores de las existencias, son existentes, y en cuanto que son axiomas posibilitan un conocimiento máximamente inteligible de la realidad.

En este sentido se comprende por qué en la filosofía de Leibniz adquiere una relevancia especial el concepto de verdad, entendiendo por verdad aquella proposición en la que el predicado está contenido en el sujeto. La posesión de la certeza requiere por tanto un análisis del predicado, o del sujeto, o de ambos términos de la proposición, hasta llegar a comprender su composibilidad, esto es, la ausencia de contradicción interna[65].

62. *Leibniz an Magnus Wedderkopf* (mayo 1671), AK.VI.1 p. 117.

63. Cfr. *Leibniz an die pfalzgräfin Elisabeth* (1678), GP. IV, p. 296 y *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* (1684), GP. IV, p. 425.

64. *Nouveaux Essais* (1704-1705), GP. V, IV, 11, p. 429.

65. Cfr. COUTURAT, L.: p. 208, nº 17.

Para Leibniz la ausencia de contradicción es la que determina la verdad de una proposición y la posibilidad de una existencia[66] porque, en último término, como señala Iwanicki, las esencias, posibilidades y verdades eternas expresan para Leibniz aspectos diferentes de una misma realidad: las cosas para ser realizadas, no tienen necesidad más que de la existencia, son posibles o, en otros términos, ellas constituyen posibilidades. Estas esencias no siendo creadas con sus existencias permanecen siempre en el estado de posibles; son, pues, eternas y cuando un entendimiento eterno las conoce ellas constituyen verdades eternas[67].

Estos distintos planos de los que venimos hablando son los que van a justificar la riqueza de contenido con la que aparece la concepción leibniciana de la verdad.

1. En primer lugar, desde el punto de vista lógico, la verdad eterna se muestra con las siguientes características:

a) Lo primero que Leibniz sostiene es que las verdades eternas tienen una validez objetiva en sí mismas[68], con un carácter absoluto, independiente, tanto del sujeto que las conoce[69] como de la voluntad de Dios[70]; su existencia eterna se funda en la existencia eterna de Dios, en virtud de su entendimiento, no de su voluntad[71]. Dios no las intelige porque quiere sino porque existe, tienen su fundamento en la mente de Dios pero no dependen de su voluntad[72].

b) En segundo lugar, Leibniz identifica las verdades eternas con las verdades de razón, pues en último término la naturaleza de la verdad con-

66. Cfr. CURRAS RABADE, S.: “Sobre el criterio de verdad en Leibniz”, en *Anales del seminario de metafísica*, 1967, p. 109.

67. IWANICKI, J.: *Leibniz et les demonstrations mathématiques de l’existence de Dieu*, Strasbourg 1933, p. 282.

68. Cfr. *Marii Nizoli*. (1674), GP. IV, p. 158; *Meditationes* (1684) GP. IV, p. 425; *Discours de Métaphysique* (1648), GP. IV, XXVI, p. 450; COUTURAT, L.: p. 188.

69. Cfr. COUTURAT, L.: p. 105; *Lettre à Foucher* (1686), GP I, p. 383; *Dialogus* (VIII.1677), GP. VII, p. 192; *Meditationes* (1684), GP. IV, p. 425; *De Synthesi et Analysi universali* (1679), GP. VII, p. 295.

70. Cfr. *Essais de Théodicée* (1710), GP. VI, p. 226, nº 184 y 186; Belaval, Y.: *Leibniz, critique de Descartes*, Gallimard, París 1960, p. 531; *Leibniz à Philippi* (1680), GP. IV, p. 285; LAPORTE, J.: “La liberté selon Descartes”, en *Revue de Métaphysique*, (1937) 110.

71. Cfr. *Confessio Philosophi* (1673) AK. VI-3, p. 122 y 131; *Causa Dei* (1710), GP. VI, p. 440, nº 8.

72. Cfr. *Essais de Théodicée* (1710), GP. VI, p. 226, nº 183 y p. 229, nº 189; *Monadologie* (1714), GP. VI, p. 614, nº 43; *Specimen*, GP. VII, p. 311.

siste en la conexión del predicado con el sujeto[73]. Estas verdades idénticas cuyo opuesto es imposible o virtualmente contradictorio son válidas, aunque este mundo no hubiera existido, ya que se fundan en el principio de contradicción y en la posibilidad o imposibilidad de las esencias mismas, sin que tengan que ver con la voluntad libre de Dios o de las criaturas[74].

c) Por último, los elementos de la verdad eterna desde el punto de vista lógico se reducen a las definiciones y a las verdades idénticas. De este modo, cuando una verdad es necesaria se puede encontrar la razón por el análisis, resolviéndola en ideas o en verdades más simples hasta que se llega a las primitivas, pues para Leibniz el criterio único y supremo de la verdad, en todo lo que es abstracto y no depende de la experiencia, consiste en que la proposición sea idéntica o reducible a las proposiciones idénticas[75].

2. En segundo lugar, desde el punto de vista metafísico las verdades eternas adquieren una relevancia especial, ya que, si desde el plano lógico se destaca su objetividad, en este plano se perfila su naturaleza.

a) Lo primero que se pone de manifiesto es que Leibniz equipara las verdades eternas con los pensamientos de Dios; ésta es la tesis que une el estatuto lógico con el ontológico y en esto consiste su realidad objetiva[76], puesto que su ori-gen no es otro que la razón divina que las constituye al pensarlas[77]. Leibniz llega a esta conclusión después de comprobar que la naturaleza de las cosas que se observan remite a un orden universal de perfección, que gobierna también las ideas que Dios tiene en sí y que tenía ya cuando se decidió a crear[78]. Las cosas no son buenas por el simple

73. Cfr. *De la nature de la Verité* (1686), COUTURAT, pp. 401-402; *Discours de Métaphysique* (1686), GP. IV,XIII, p. 437; *Verités nécessaires et contingentes* (1686), COUTURAT, p. 18; *Nouveaux Essais* (1704-1705), GP. V, IV, 11, pp. 427-428 y G.P.V, IV.16, p. 445; XIRAU, J.: *Leibniz, las condiciones de la verdad eterna*, Tesis doctoral, Barcelona 1921, p. 18; *Primae Veritates* (1689), COUTURAT, p. 518.

74. Cfr. *Discours de Métaphysique* (1686), GP. IV, XIII, pp. 438-439; *De Synthesi et Analysi universali seu Arte inveniendi et judicandi* (1680-1684), GP. VII, pp. 295-296.

75. Cfr. *Monadologie* (1714), GP. VI, p.614, nn. 33-34-35; *De synthesi et Analysi universali seu Arte inveniendi et judicandi* (1680-1684), GP. VII, pp. 295-296.

76. Cfr. MARTIN, G.: *Leibniz, Logique et Métaphysique*, trad. par M. Regnier, Beauchesne, París 1966, p. 136.

77. Cfr. *Nouveaux Essais* (1704-1705), GP. V, *Preface*, p. 43; COUTURAT, L.: p. 217; *Specimen*, GP. VII, p.311; JALABERT, J.: *Le Dieu de Leibniz*, PUF, París 1960, p.120; *Specimen*, GP. VII, p. 309.

78. Cfr. BURGELIN, P.: *Commentaire du Discours de Métaphysique de Leibniz*, PUF, París 1959, p. 84.

hecho de ser creadas por Dios, sino porque se ajustan a unas reglas de bondad que no dependen de su voluntad sino de su entendimiento[79].

b) siguiendo un orden ascendente, Leibniz hablará de las verdades eternas como atributos de Dios[80]. Para el filósofo de Hannover los atributos divinos constituyen el inicio y la vía del conocimiento de la divinidad[81]; llega a su conocimiento a partir de un análisis exhaustivo de las distintas nociones y perfecciones de la naturaleza que le conducen hasta los primeros posibles[82]. Estos atributos no son más que aspectos del Acto puro; es el Absoluto considerado bajo el aspecto relativo de nuestro espíritu. Por esta razón, Leibniz identifica las verdades eternas con los atributos de Dios, ya que éstas, si existen con la existencia de Dios y constituyen su esencia, son los distintos aspectos que del Acto puro se pueden conocer[83].

c) Si Leibniz puede afirmar que las verdades eternas son los atributos de Dios es porque existen unos principios comunes a las cosas divinas y humanas que tratan sobre la verdad y el ser en general[84]. El hecho de que las verdades eternas no hayan sido creadas por Dios es lo que hace que sean comunes al entendimiento de Dios y al nuestro y lo que permite hablar de las verdades eternas como esencias de las cosas[85], aunque Leibniz precisará de modo explícito que las verdades eternas no están en las cosas como están en Dios, ya que en las cosas se encuentran limitadas y en Dios sin límites[86]. Por otra parte, esto es lo que justifica que Dios no sea el origen del mal, puesto que, a su juicio, éste proviene de la limitación esencial que tiene toda criatura aún en su estado de pura posibilidad[87].

79. Cfr. *Discours de Métaphysique* (1686), GP. IV, II, pp. 427-428.

80. Cfr. *Sur l'Essay de l'Entendement humain de M. Locke* (1704), GP. V, p. 15; *Nouveaux Essais* (1704-1705), GP. V, II,17, p.145-146.

81. Cfr. *Von der wahren theologia mystica* (1694-1697), GUHRAUER I, p. 410.

82. Cfr. *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* (1684), GP. IV, p. 425; *Dialogus inter theologum et misosophum* (1677-1679), GRUA I, p. 20.

83. Cfr. *Bruillon d'une Preface a la Théodicée* (1707), GRUA II, pp. 495-496, cit. por JALABERT, J.: *op. cit.*, p. 139.

84. Cfr. *Dialogus inter Theologum et misosophum* (1677-1679), Grua I, p. 20.

85. Cfr. *Leibniz an Magnus Wedderkopf* (V.1671), AK.II-1, p. 117; *Confessio Philosophi* (1673), AK.VI-3, p. 122 y p. 131; *Leibniz an die pfalzgäfin Elisabeth* (1678), AK.II-1, pp. 437-438; *Sur l'Essay de l'entendement humain de M. Locke* (anterior a 1704), GP. V, p. 15; *Nouveaux Essais* (1704-1705), GP. V, II,15, p. 141 y GP. V, IV,11, p. 429.

86. Cfr. *Monadologie* (1714), G.VI, p. 614, nº 45.

87. Cfr. *Essais de Théodicée* (1710), GP. VI, pp. 114-115, nº 20.

El estatuto de las verdades eternas como principios reguladores de las existencias presenta una peculiaridad en relación a su dependencia de la voluntad de Dios ya que, si bien son independientes en cuanto posibles, dependen de la voluntad divina en cuanto que han sido elegidas por Dios para dar lugar a las existencias concretas, de las que ellas son sus principios reguladores[88].

d) Puesto que el mundo posible está completo y totalmente desplegado en la *regio idearum*[89], se puede afirmar que la creación consiste en el traslado de un *topos* metafísico a otro. Esto permite poner de manifiesto también que para Leibniz el espacio y el tiempo son verdades eternas[90] cuya naturaleza consiste en ser relaciones[91], órdenes que se establecen, no sólo entre las cosas que existen sino también entre las posibles como si no existieran, aunque su verdad y realidad se funda en Dios como todas las verdades eternas, pero con una particularidad, ya que no implican una necesidad absoluta como los atributos divinos, porque supondría la necesidad metafísica de la creación, pero tampoco son derivados *a posteriori*, como la extensión o la duración, que para Leibniz se reducen a ser simples fenómenos, frutos de la imaginación. En la filosofía de Leibniz el espacio y el tiempo son verdades eternas relativas a las criaturas posibles, que a su vez, nos remiten a la inmensidad y eternidad de Dios, verdades eternas en sentido absoluto que no tienen necesidad de las cosas fuera de Dios porque constituyen sus atributos[92].

Por lo que se refiere al *topos* de las verdades eternas hay que afirmar que Leibniz no se refiere a ningún espacio local, ni a la inmensidad, considerada como espacio absoluto, sino que se está refiriendo a Dios como sujeto último que posibilita que las verdades se realicen[93]. Dios es el *topos* de las verdades como sujeto fundante, no como receptáculo vacío.

3. La consideración de las verdades eternas como pensamientos de Dios y como principios reguladores de las existencias constituye el punto de partida del estudio de su estatuto gnosológico; en él se estudian las

88. Cfr. *Notes* (1677), GP. I, p. 225; GRIMALDI, N.: “Rationalité et temporalité chez Leibniz”, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, (1980) 181.

89. Cfr. *De rerum originatione radicali* (1697), GP. VII, p. 305.

90. Cfr. *Nouveaux Essais* (1704-1705), GP. V, II,14, p. 140.

91. Cfr. *Entretien de Philarete de d’Ariste* (1713), GP. VI, p. 584; MOREAU, J.: “L’Espace et les verités eternelles”, en *Archives de philosophie*, 29 (1966), *passim*.

92. Cfr. *Cinquième écrit de Leibniz à Clarke* (18.VIII.1716), GP. VII, nº 106, p. 415.

93. Cfr. *Nouveaux Essais* (1704-1705), GP. V, IV, 11, p.415 y ORTIZ, J.M.: *El origen radical de las cosas*, cit., p. 136.

verdades eternas como fruto del ejercicio del entendimiento divino, y como puentes que unen el conocimiento que Dios tiene de la realidad con el que nosotros podemos tener de Dios.

a) En primer lugar se consideran las verdades eternas como actos del entendimiento divino; su realidad, dirá Leibniz, depende de una suprema inteligencia que las determina todas en todo tiempo[94], aunque para una inteligencia limitada no sea posible llegar a conocer con absoluta claridad de qué modo brotan de Dios.

Por otra parte, estas verdades eternas tienen una vigencia propia y sustantiva que nada tiene que ver con el hecho de que puedan o no encontrar una correspondencia directa en el mundo de la realidad[95]; son los pensamientos internos de Dios. Sin embargo, en cuanto que son principios de las existencias, tienen que ser existentes; por eso afirmará Cassirer que adoptan una doble posición ante los hechos, ya que por una parte no necesitan de éstos para garantizar su certeza, pero por otra, poseen en ellos el verdadero material de su confirmación[96]. La relación que existe entre las verdades eternas y las cosas existentes, así como su dependencia del Espíritu Supremo y Universal que no puede dejar de existir, es lo que justifica que estas verdades constituyan el puente del conocimiento que Dios tiene de las cosas y que nosotros podemos tener de Dios.

b) Sobre el conocimiento que Dios tiene de las cosas, a través de las verdades eternas hay que afirmar que Dios conoce todas las cosas *a priori*, a través de la verdad eterna, con el mismo proceder que en geometría, puesto que no necesita experiencia alguna y conoce todas las cosas de manera adecuada[97]. Para Dios todas las verdades son de razón y comprende toda la serie infinita que se encuentra en el análisis de los términos de cualquier proposición[98].

Dios no razona empleando tiempo, sino que como lo comprende todo a la vez, conoce todas las consecuencias y encuentra en sí de modo emi-

94. Cfr. *Nouveaux Essais* (1704-1705), GP. V, II, 30, p. 246.

95. Cfr. CASSIRER, E.: *El problema del conocimiento*, II, Fondo de Cultura Económica, México 1956, p. 111.

96. Cfr. *Reponse aux reflexions contenues dans la seconde edition du Dictionnaire Critique de M. Bayle, article Rorarius, sur le Système de l'Harmonie preetablie* (1702), GP. IV, p. 568.

97. Cfr. *De Synthesi et Analysi universali seu arte inveniendi et judicandi* (1680-84?), GP. VII, p. 296.

98. Cfr. MARÍAS, J.: *Leibniz, Discurso de Metafísica*, Alianza, Madrid 1981, p. 117, nota 24.

nente todos los razonamientos[99]. Sin embargo el hecho de que Dios conozca lo temporal a través de lo eterno no significa que lo temporal sea eterno. Dios conoce a través de las verdades eternas porque éstas son la fuente de las cosas que se encuentran en El realizadas. En este sentido se puede concluir que la demostración de Dios como conjunto de todas las ideas simples es una demostración de Dios creador[100]. Su conocimiento supremo, perfecto de suyo, debe ser arquetípico y obligatorio para el conjunto universal de la realidad[101].

c) Si Dios conoce a través de las verdades eternas y éstas son a su vez la fuente de las cosas, se entiende que nuestro conocimiento de las cosas sea la vía a través de la cual se puede acceder al conocimiento de las verdades eternas y al conocimiento de Dios. La postura de Leibniz sobre este punto es clara; en primer lugar se esfuerza por distinguir nuestro conocimiento del conocimiento divino[102]; en segundo lugar, frente a Malebranche, afirmará que no conocemos las verdades eternas en Dios, sino por Dios y no por la influencia que las cosas ejerzan sobre nosotros, sino porque Dios y sólo El se comunica con nosotros, en virtud de nuestra dependencia continua[103].

Las ideas están en nosotros pero es Dios quien nos las ha dado, nos las conserva y las conduce a nuestro espíritu, con ocasión de la experiencia[104]. Sólo tenemos en nuestra alma las ideas de todas las cosas en virtud de la acción continua de Dios sobre nosotros. En este sentido, el alma ve en sí sus ideas y expresa a Dios como una causa de la que es efecto, pues aunque nosotros vemos por El y no en El, vemos nuestras ideas y no las suyas[105].

El fundamento que justifica la particularidad del innatismo leibniciano radica en que las verdades eternas son los pensamientos de Dios. Porque Dios lo conoce todo *a priori* el hombre puede ir acercándose a su

99. Cfr. *Reflexions sur l'ouvrage que H. Hobbes a publié en Anglois, de la liberté, de la necesité et du Hazar* (1710), GP. VI, p. 399, nº 12.

100. Cfr. *Leibniz an die pfalzgräfin Elisabeth* (1678), AK.II-1, pp. 437-438 y ORTIZ, J. M.: *El origen radical de las cosas*, cit., p. 128.

101. Cfr. CASSIRER, E.: *op. cit*., p. 118.

102. Cfr. *Essais de Théodicée* (1710), GP. VI, p. 230, nº 192.

103. Cfr. *Discours de Métaphysique* (1686), GP. IV, XVIII, p. 453 y XXVIII, p. 453.

104. Cfr. *Discours de Métaphysique* (1686), GP. IV, XXIX, p. 453 y *Meditationes de Cognitione, veritate et ideis* (1684), GP. IV, p. 426.

105. Cfr. BURGELIN, P.: *Commentaire du Discours de Métaphysique de Leibniz*, cit., p. 261.

imagen, puede ir imitando el conocimiento divino[106], aún en las verdades de hecho, y extraer de su mente incluso aquellas verdades que parecen del dominio de la experiencia, pues estas ideas están en nosotros como inclinaciones, disposiciones, hábitos o virtualidades naturales y no como acciones[107].

B. El principio de razón suficiente, núcleo de la demostración leibniciana de la existencia de Dios por las verdades eternas

Acerca del principio de razón suficiente, núcleo sobre el que se apoya toda la demostración de la existencia de Dios por las verdades eternas, lo primero que es preciso subrayar es que Leibniz tampoco tiene de él un concepto unívoco[108]. Este principio además de ayudar a conocer toda la realidad, porque en cierto modo la funda, es el que proporciona el valor geométrico a todas las pruebas que intenten demostrar la existencia de Dios y es el que las hace ser demostraciones rigurosas[109].

Ni los seres existentes según el orden y la armonía, ni los posibles, ni las verdades eternas, tienen en ellas mismas su razón suficiente. La razón última de todo es Dios[110]. No se trata de dar una explicación de algo parcial; lo que se pregunta es por la razón total y última de las cosas, por el origen de la inteligibilidad. Así demuestra a Dios, razón última y suficiente donde residen las razones, los posibles que en la medida de su composibilidad darán lugar a las cosas contingentes en virtud de su grado de ser o de perfección que les capacita para ser realizadas si no hay nada que se oponga a ello[111].

106. Cfr. *Principes de la Nature et de la Grâce fondés en Raison* (1714), GP. VI, p. 605.

107. Cfr. Burgelin, P.: *op. cit*., pp. 245, 246 y 262, y *Quid sit idea* (1678), GP. VII, p. 263.

108. Cfr. Saame, O.: *El principio de razón en Leibniz*, Laia, Barcelona 1987, p. 8 y 33.

109. Cfr. *Demonstratio propositionum primarum* (1671-1672), AK.VI-2, p.480; *Essais de Théodicée* (1710), GP. VI, p. 127, n. 44; *Deuxième lettre de Leibniz à Clarke* (1716), GP. VII, p. 356.

110. Cfr. *De rerum originatione radicali* (1697), GP. VII, p. 305; *Monadologie*, (1714), GP. VI, p. 614, nn. 44 y 45.

111. Cfr. *Omne possibile exigit existere* (hacia 1700), GP. VII, p. 194.

Las verdades eternas tienen la razón de su existencia en un ser necesario, Dios, pero no son causadas por Dios porque, como ya se ha dicho antes, no dependen de la voluntad divina, son anteriores a ella y constituyen su esencia[112]. La razón de la existencia de las verdades eternas es su misma cantidad de esencia mientras que en las cosas, aunque sean eternas, la razón de que existan sí depende de la voluntad de Dios[113].

Dios es la razón suficiente de todas las verdades, porque en definitiva el conjunto de todas las verdades eternas no es otra cosa que el mismo entendimiento de Dios[114]. Dios tiene también la razón suficiente de su existencia pero la tiene en El mismo, porque posee en sí todas los requisitos para existir sin necesitar nada exterior a El[115].

Por otra parte, siguiendo la tesis de Saame y a través de un espigueo de textos leibnicianos[116], lo que aparece es que el principio de razón suficiente, en cuanto que es principio de los enunciados y del conocimiento y también de todo lo que sucede y existe, tiene todas las propiedades que caracterizan la naturaleza de la verdad eterna. Esto justifica la equivocidad del término ya que, al igual que en el caso de la verdad eterna, el principio de razón también se puede considerar desde distintos planos.

1. Desde el punto de vista lógico el principio de razón se muestra como una verdad eterna absoluta, independiente de la voluntad de Dios y principio fundamental de todo razonamiento, ya que no hay ninguna verdad a la que no sustente una razón[117]. Su naturaleza se expresa en la conexión del predicado con el sujeto[118], ésta es su condición de posibilidad y su requisito de existencia. Para Leibniz este principio no es más que un

112. Cfr. *Leibniz an Magnus Wedderkopf* (mayo 1671), AK.II-1, p. 117; *Confessio Philosophi* (1673), AK.VI-3, p. 122 y 131; *De rerum originatione radicali* (1697), GP. VII, p. 304; *Sur l'Essay de l'entendement humain de M. Locke* (anterior a 1704), GP. V, p. 15.

113. Cfr. *De rerum originatione radicali* (1697), GP. VII, p. 303; *Nouveaux Essais* (1704-1705), GP. V, II, 15, p. 141; *Essais de Théodiée* (1710), GP. VI, pp. 114-115, n. 20; *Specimen* (sin fechar), GP. VII, p. 311.

114. Cfr. *De formis seu attributis Dei* (abril 1676), AK.VI-3, p. 514; *Nouveaux Essais* (1704-1705), GP. V, IV, 11, p. 429; *Essais de Théodicée* (1710), GP. VI, p. 226, n. 184; IWANICKI, J.: *Leibniz et les demostrations mathématiques de l'existence de Dieu,* cit., pp. 282-286.

115. Cfr. *Leibniz an die pfalzgräfin Elisabeth* (1678), *Elementa verae pietatis* (1679), GRUA, I, p. 13; AK.II-1, p. 437; *Lettre à Bourguet* (XII.1714), GP. III, p. 572.

116. Cfr. a este propósito todos los textos y la explicación correspondiente en J. A. NICOLAS, *Razón, verdad y libertad en G.W. Leibniz*, Universidad de Granada, 1993.

117. Cfr. *Confessio Philosophi* (1673), AK. VI-3, p. 118.

118. Cfr. *Lettre à Arnauld* (4/14.VII.1686), GP. II, p. 56; *Consequences métaphysiques du principe de raison* (1708), Couturat, p. 11.

corolario de la definición de verdad[119]; él mismo dirá que en toda verdad todos los requisitos del predicado están contenidos en los requisitos del sujeto[120].

Desde este punto de vista se comprende porqué las verdades de hecho no son menos ciertas que las de razón, ya que para Dios todas son igualmente evidentes, lo que no significa que sean igualmente necesarias[121], pues el fundamento de las verdades de hecho no se encuentra en la posibilidad o imposibilidad de las esencias mismas, sino que, por el contrario, se fundamenta en la elección libre de Dios que conforme con su sabiduría se inclina siempre por lo mejor[122]. Este es el fundamento que justifica la racionalidad de lo real.

Si todo tiene una razón, todo es cognoscible en principio; además, para Leibniz toda predicación verdadera tiene un fundamento en la naturaleza de las cosas[123] que se debe encontrar a través del análisis de los términos de la proposición. El sujeto se manifiesta entonces como la razón suficiente de toda atribución, paso que es el que nos introduce en la metafísica[124]. Todo lo real es racional, por lo tanto cognoscible y puede ser investigado. Para la razón que ha concebido las razones según las cuales el mundo es tal como es, el universo es transparente[125]. Por eso escribirá Leibniz a De Volder: Decís que el sujeto del cambio sólo es una noción lógica, podríais decir metafísica, pero es suficiente con que sea verdadera[126].

2. Desde el punto de vista metafísico el principio de razón suficiente aparece como principio fundante de lo real. Porque nada existe sin razón se puede llegar a demostrar todas las ciencias, las del espíritu, las del movimiento[127] y las de la acción[128]. En este sentido, Leibniz sostendrá que

119. Cfr. COUTURAT, L.: p. 215.

120. Cfr. *Demonstratio propositionum primarum* (1671-1672), AK.VI-2, p. 483; *Initia et Specimina Scientiae Generalis* (1676), GP. VII, p. 62; *Veritates absolute primae* (?), GP. VII, p. 194.

121. Cfr. COUTURAT, L.: p. 215; *Discours de Métaphysique* (1686), GP. IV, XIII, p. 438.

122. Cfr. *Discours de Métaphysique* (1686), GP. IV, XIII, p. 439.

123. Cfr. *Discours de Métaphysique* (1686), GP. IV, VIII, p. 433.

124. Cfr. BURGELIN, P.: *Commentaire du Discours de Métaphysique de Leibniz*, cit., pp. 31-33.

125. Cfr. *Essais de Théodicée* (1710), GP. VI, p. 130 y *Consequences métaphysiques du principe de raison* (1708), COUTURAT, p. 11: “Hoc principium omnes qualitates occultas inexplicabiles aliaque similia figmenta profligat”.

126. Cfr. *Leibniz à De Volder* (23.VI.1699), GP. II, p. 186.

127. Cfr. *Demonstratio propositionum primarum* (1671-1672), AK.VI-2, p. 479.

negar el principio de razón supone destruir la distancia entre el ser y el no ser[129].

Leibniz entiende por razón, desde el punto de vista metafísico, tanto los requisitos como las condiciones y los presupuestos adecuados; él dirá explícitamente que todos los requisitos son la razón suficiente, ya que requisito es aquello que si no es dado la cosa no existe, y razón suficiente es aquello que una vez dado la cosa existe; por lo tanto, todo lo que existe, existe porque tiene todos los requisitos o, lo que es lo mismo, porque tiene razón suficiente[130]. Se pone de manifiesto así la relación que existe entre este principio y la noción de sustancia que encierra en sí todos los sucesos, todas las denominaciones, incluso hasta las que vulgarmente se llaman extrínsecas[131]. El es el *unum multiplex* que desde sí puede dar razón de la multiplicidad de sus atributos como modos externos de su expresión formal[132].

Del mismo modo que comprender un enunciado significa analizar cada uno de sus elementos, comprender un ser significa comprender todas las condiciones y requisitos básicos incluido el requisito último[133]. Aunque no nos sea posible siempre llegar a conocer todos los requisitos, pues si pudiera darse podríamos ver al mismo tiempo porqué ha tenido lugar un suceso y porqué no ha podido verificarse de otra manera[134]. Esto es así porque la razón suficiente de todo se apoya a su vez en la razón suficiente última que se identifica con Dios.

Por otra parte, se observa cómo la noción de causa queda subsumida en la noción de razón y la misma suerte correrá la noción de condición. Para Leibniz la causa es un tipo determinado de razón, una razón real, dirá expresamente; la utiliza para designar el estado precedente en la serie de

128. Cfr. ROBINET, A.: “Les fondaments métaphysiques des travaux historiques de Leibniz”, en *Studia Leibnitiana*, 10 (1982) 52.

129. Cfr. *Confessio philosophi* (1673), AK.VI-3, p. 118.

130. Cfr. *Demonstratio propositionum primarum* (1671-1672), AK.VI-2, p. 483 y *Confessio philosophi* (1673), AK.VI-3, p. 118.

131. Cfr. *Lettre a Arnauld* (4/14.VII.1686), GP. II, p. 56.

132. Cfr. CEREZO GALÁN, P.: “El fundamento de la metafísica en Leibniz”, en *Anales del Seminario de Metafísica* (1966), p. 86 y Sanz, V.: “La doctrina escolástica del “esse essentiae” y el principio de razón suficiente del racionalismo”, en *Anuario filosófico*, 19 (1986) 220-222.

133. Cfr. *Lettre à Burnett* (29/30.I.1699), GP. III, p. 247; *De la Sagesse*, GP. VII, p. 83, cit. por SAAME, O.: *op. cit.*, p. 60.

134. Cfr. *Reflexions sur l’ouvrage que M. Hobbes a publié en Anglois, de la liberté, de la Necesité et du Hazard* (1710), GP. VI, p. 389, nº 2.

las cosas, es la razón que se encuentra fuera, razón del suceder o del existir que se encuentra unida a los estados de la serie en movimiento.

La causa para Leibniz no es otra cosa que una razón real[135], un tipo determinado de razón[136], aunque no siempre distingue ambos conceptos. De hecho es frecuente encontrarnos con la expresión que ya hemos apuntado antes de *"Cause ou raison"*[137]. Otras veces lo que se observa es que Leibniz reduce la noción de causa a la noción de razón, entendida ésta como fundamento racional, base explicativa que responde a la pregunta del porqué de las cosas. Asistimos por lo tanto a una transformación de lo real en racional porque la causalidad se ha convertido en una explicación racional a lo cual debe someterse todo lo demás, incluso el mismo Dios, cuya existencia debe tener también una razón suficiente, pues de lo contrario el fundamento último estaría infundado.

No es sólo con la noción de causa con lo que el principio de razón se confunde. Cuando encontramos afirmaciones que sostienen que la razón suficiente es el conjunto de todos los requisitos y que Dios o el Ser necesario contiene en sí los requisitos de todas las cosas[138], se observa que entra en juego la noción de condición. La razón se entiende de este modo como la condición necesaria y suficiente para la existencia de lo fundamentado por ella.

Dios es razón de sí mismo porque contiene en sí todos los requisitos, todas las condiciones de su existencia que, al no encerrar contradicción, son posibles, Y constituyen el conjunto de todas las verdades eternas tomado absolutamente. Incluso el principio de razón suficiente queda subsumido en el entendimiento absoluto de Dios, ya que su estatuto propio es el de ser una verdad eterna. En este punto es donde la demostración de la existencia de Dios pierde fuerza en cuanto a su carácter probatorio ya que, aunque por una parte, el principio de razón suficiente es el que permite pasar del ámbito lógico de la no contradicción de las verdades eternas como puros posibles al ámbito existencial, que hace que estas verdades tengan la razón de su existencia en un cierto ser necesario porque en sí

135. Cfr. *Resumé de Métaphysique* (1703), Couturat, p. 533.

136. Cfr. *Elementa verae pietatis, sive de amore Dei super omnia* (1679?), GRUA, I, p. 13: "Nam causa est ratio rei extra rem, seu ratio productionis rei, potest vero ratio rei esse intra rem ipsam. Idque locum habet in illis omnibus quae rationem in seipsis continet. Item Deus".

137. Cfr. *Lettre à Arnauld* (4/14.VII.1686), GP. II, p. 57; *Primae Veritates* (1689), COUTURAT, p. 519; *Lettre à Th. Burnett* (22.XI.1695), GP. III, p. 168; *Lettre à Coste* (19.XII.1707), GP. III, p. 402; *Essais de Théodicée* (1710), GP. VI, p. 130.

138. Cfr. *De Existentia* (XII.1676?), GRUA I, p. 267.

mismas no la puedan tener, no se justifica el paso del ámbito noético al existencial.

C. Punto de llegada: Dios como ser necesario

En cuanto al punto de llegada de la demostración de la existencia de Dios por las verdades eternas, ya se ha señalado que Leibniz, más que demostrar, muestra la necesidad de la existencia de Dios: "Si Dios no existiera todas las cosas serían simplemente imposibles"[139]; "Es preciso que las verdades eternas tengan existencia en cierto sujeto absoluto o metafísicamente necesario, esto es Dios"[140]; "Las verdades necesarias siendo anteriores a las existencias de los seres contingentes es necesario que estén fundadas en la existencia de una sustancia necesaria"[141].

Donde queda reflejado esto de un modo más patente es en la formulación que hemos recogido de la *Monadologie*[142] en la que además de señalar la exigencia de la existencia del Ser necesario, explica en qué radica su necesidad, esto es, en que el Ser necesario es el ser *a se*, en el que la Esencia encierra a la Existencia o en el cual es suficiente ser posible para ser actual[143]; teniendo en cuenta que la posibilidad está justificada a su vez, por la perfección de la esencia, pues nada puede impedir la posibilidad de quien no encierra ningún otro límite, ninguna negación y, por consecuencia ninguna contradicción, eso sólo es suficiente para conocer la existencia de Dios *a priori*[144]. En Dios, la existencia no difiere de la esencia o lo que es lo mismo es esencial en Dios Existir. De donde se concluye que Dios es el Ser Necesario[145].

Este Dios necesario al que llega Leibniz no es el Dios de la filosofía medieval; no puede ser si tenemos en cuenta el esencialismo y raciona-

139. Cfr. *Confessio philosophi* (1673), AK.VI-3, p. 122; *Essais de Théodicée* (1970), GP. VI, p. 226, nº 184; *Causa Dei* (1710), GP. VI, p. 440; *Lettre à Bourguet* (XII-1714), GP. III, p. 572; *Monadologie* (1714), GP. VI, p. 614, nº 43.

140. *De rerum originatione radicali* (1697), GP. VII, p. 305.

141. *Nouveaux Essais* (1704-1705), GP. V. IV, 11, p. 429.

142. Cfr. *Monadologie* (1714), GP. VI, p. 614, nn. 44 y 45.

143. Cfr. *Ibidem.*

144. Cfr. *Ibidem.*

145. Cfr. *De contingentia* (1686?), Grua I, p. 302.

lismo que conforman su pensamiento. El Dios de Leibniz es un Dios cuya esencia envuelve a la existencia[146], y en cierto modo es un Dios *Causa sui*[147], frente al Dios incausado tomista; por otro lado, Dios es la razón última de las cosas y tiene en El su propia razón de existir frente al Dios *Causa causarum* de la tradición escolástica. Así aunque en algún lugar encontremos que en Dios su esencia es existir[148], no lo podemos entender en el sentido tradicional.

Por otro lado, como sostiene Foucher de Careil, el Dios de Leibniz no es tampoco el Motor inmóvil de Aristóteles cuyo pensamiento gira sin cesar sobre El mismo indiferente a las acciones de los hombres, ni tampoco es la *Natura naturans* de Spinoza, ni el Gran SER de Newton que se despliega necesariamente en el espacio y en el tiempo, ni el Dios de Descartes que inspira más terror que amor. El Dios de Leibniz sería un Dios vivo y personal que se revela al corazón tanto como a la razón[149], es un Dios cuya naturaleza encierra todo lo que hay de simple en las cosas.

El problema radica en que de la combinación de dos premisas abstractas no puede salir más que una abstracción. Es el mismo defecto de fondo que tiene el argumento ontológico: el tránsito de lo ideal a lo real. Puede parecer que Leibniz confunde el domino de la lógica con el de la metafísica, aunque, como ya se señaló, no hay tal confusión porque Leibniz considera que la verdadera metafísica es muy poco diferente de la lógica. Sin embargo es preciso afirmar que Leibniz sitúa las propiedades de las verdades eternas en un plano ideal, no en el real; la necesidad, inmutabilidad y eternidad no corresponden en Leibniz a la verdad de las cosas, sino a la posibilidad pensable que se sitúa en el entendimiento. “Dios necesario es el ser pensante y todo lo posible, en cuanto posible, es primero pensable”[150]. Es desde esta posibilidad pensable desde donde arranca la prueba de las verdades eternas. En último término, para Leibniz la realidad

146. “Solus Deus est Ens per se, seu absolute necesarium, cuius essentia scilicet involvit existentiam” *De libertate* (nov. 1677), GRUA I, p. 274.

147. “Deus intelligit, quia agit in se ipsum. Agit autem in se ipsum quia est causa sui” *De Mente, de Universo, de Deo* (XII-1675), AK.VI-3, p. 465.

148. Cfr. *Colloquium cum Dno. Eccardo Professore Rintelensi Cartesiano praesente Dni. Abbatis Molani Fratre* (Hannover 5-IV-1677), GP. I, p. 212.

149. Cfr. FOUCHER DE CAREIL, C.: *Memoire sur la philosophie de Leibniz*, Rudeval, París 1905, p. 308.

150. Cfr. JAGODINSKI, I.: *Elementa philosophiae arcanae de summa rerum*, Kazán 1913, p. 36.

de las cosas creadas no es otra cosa que la posibilidad que se encuentra en el entendimiento divino[151].

Se puede apreciar el giro tan radical que supone este planteamiento con relación a la metafísica tradicional. Es preciso tenerlo en cuenta para entender en su justa medida el pensamiento leibniciano.

Por otro lado hay que afirmar también que para el filósofo de Hannover las cosas creadas tienen una necesidad ontológica que reclama una potencia infinita que conduce necesariamente a la existencia de Dios. Esta potencia es la razón última de toda existencia. Todas las razones que se les puede dar a las existencias particulares, razones de perfección que determinan la elección divina y que explican por qué existen las cosas así y no de otro modo, presuponen que el ser prevalece sobre el no ser[152], y que todos los posibles tienen un derecho igual a la existencia, en proporción de la cantidad de esencia o realidad que encierran[153]. Los seres particulares no se conciben más que como determinaciones del infinito, pero no como modos de la sustancia ya que, en el infinito considerado absolutamente no puede haber ninguna diferencia actual. En Dios, los seres finitos son contenidos virtualmente o, como Leibniz expresa en la *Monadologie*[154], eminentemente como en la fuente[155].

Es conocido que a Leibniz se le ha atribuido el que, a pesar de combatirlo, su metafísica implica lógicamente un panteismo y una necesidad que anula la libertad de Dios. Si Dios actúa por el principio de perfección, si contiene en El todos los posibles que son raíz de existencias y que, a su vez, constituyen la esencia divina es fácil concluir que en Leibniz hay un panteísmo, y más si se tiene en cuenta que él mismo dirá que Dios es *Causa sui*[156]. Sin embargo, hay que afirmar que para Leibniz, Dios es transcendente; ocupa, en este sentido, una posición intermedia entre el necesitarismo ciego y el indeterminismo. Dios no obedece al actuar a una especie de *fatum*; actúa según lo que El es; su bondad determina la elección pero su voluntad no es, bajo ningún título, indiferente. El actuar

151. Cfr. *Lettre à Arnauld* (4/14-VII-1986), GP. II, p. 55.

152. Cfr. *De rerum originatione radicali* (1967), GP. VII, p. 305.

153. Cfr. *Ibidem*, p. 303.

154. Cfr. *Monadologie* (1714), GP. VI, p. 613, nº 38.

155. Cfr. MOREAU, J.: *Le Dieu des philosophes*, Vrin, París 1969, p. 76.

156. Cfr. *Colloquium cum Dno. Eccardo Professore Rintelensi Cartesiano, praesente Dni. Abbatis Molani Fratri* (Hannover, 5.IV.1677), GP. I, p. 212.

por el principio de perfección no es señal de falta de libertad sino de sabiduría[157].

Otro aspecto que es preciso destacar, es que en Leibniz no queda muy claro al final cuál sea la distancia que separa al Creador de las criaturas. Por un lado, para defenderse del panteísmo se esfuerza por establecer una diferencia: las cosas creadas llevan la huella del creador, pero no son Dios; con la actualización, se ponen en la existencia, unas cuantas verdades eternas en virtud de su perfección y de su composibilidad, pero no son todo lo que Dios es, porque Dios es más. Ahora bien, este ser más, es una distinción de grado, una distinción cuantitativa. Dios es más porque tiene más, pero no es completamente otro pues de otro modo no podría conocerse nada.

Dentro del pensamiento leibniciano y en el marco racionalista en el que nos encontramos, hay que afirmar que en Leibniz hay distinción entre Dios y las criaturas. Dios es la *Monas monadum* y la distancia que existe entre Dios y las criaturas es como la que hay entre lo finito y lo infinito; sin embargo, también hay semejanza que es la que permite conocer los atributos divinos, ya que las perfecciones de Dios son las de nuestras almas, sólo que El las posee sin límites[158].

Leibniz no quiere subestimar la distancia de lo finito a lo infinito, porque lo infinito divino no es un infinito cuantitativo, es el infinito de perfección; la diferencia de grado es diferencia de naturaleza. El problema es que lo finito tampoco es cuantitativo, es la realización temporal de algo eterno. En último término dirá que la esencia de Dios no se puede llegar a comprender en su totalidad por un entendimiento limitado.

Como se puede observar, en este planteamiento la distinción real de esencia y ser brilla por su ausencia; la univocidad del ser pretende explicar la relación que existe entre Dios y las criaturas. En último término, la esencia divina no es accesible a nuestro conocimiento limitado aunque no es totalmente incognoscible; gracias al conocimiento de las verdades eternas podemos llegar a encontrar a Dios dentro de nosotros, dirá en su carta a Von Seckendorf[159], y podremos conocer sus atributos. Nada hay más bello, más fecundo y más simple —comenta Foucher de Careil— que el método empleado por Leibniz para fijar los principales atributos de la

157. Cfr. *De rerum originatione radicali* (1697), GP. VII, p. 304.

158. Cfr. Foucher De Careil, C.: *Memoire sur la philosophie de Leibniz*, cit., p. 308.

159. Cfr. *Leibniz an L. Von Seckendorf* (junio 1683) AK.II-1, p. 533.

divinidad; los deduce de la noción de Causa suprema[160]. En una formulación de los *Essais de Théodicée* lo plasma de un modo muy claro: “Dios es la primera razón de las cosas... Es preciso también que esta causa sea inteligente: puesto que al ser contingente este mundo que existe, y al haber una infinidad de mundos que son igualmente posibles y que igualmente tienden a la existencia, por así decir, de la misma manera que aquél, es necesario que la causa del mundo para determinar uno haya tenido una referencia o relación a todos estos mundos posibles. Y este respecto o relación de una sustancia existente hacia las simples posibilidades no puede ser otra cosa que el entendimiento que tiene las ideas, y el determinar una no es sino el acto de la voluntad que elige y esto es el poder de esta sustancia que hace la voluntad eficaz. La potencia se ajusta al ser, la sabiduría o entendimiento a la verdad y la voluntad al bien. Esta causa inteligente debe ser infinita y absolutamente perfecta en potencia, sabiduría y bondad, ya que ella se adapta a lo que es posible. Y como todo está unido no hay lugar para admitir más de uno. Su entendimiento es la fuente de las esencias y su voluntad es el origen de las existencias. He aquí en pocas palabras la prueba de Dios con su perfecciones y por El el origen de las cosas”[161].

De este modo Leibniz llega a un Dios inteligente, libre perfecto y sabio en poder y bondad que no se reduce a ser una forma abstracta[162], pero es un Dios cuya esencia incluye la existencia como el sujeto a sus predicados. Pese a las semejanzas formales, es patente la ruptura que se ha producido con relación a la filosofía tradicional del ser y el alejamiento que existe respecto al Dios de Santo Tomás.

En el Dios de Leibniz, rige, como en el resto de la realidad, la preeminencia de la esencia sobre la existencia en forma de principio de razón suficiente. A partir de la esencia de Dios que encierra todas las perfecciones absolutamente tomadas sin ninguna contracción, ni límite alguno, Leibniz puede deducir todos los atributos, porque si Dios es posible existe necesariamente, y si existe necesariamente todas las perfecciones le son propias porque las posee todas de modo necesario.

Para entender adecuadamente no sólo las pruebas de la existencia de Dios sino el resto de la teodicea leibniciana, es preciso tener en cuenta que Leibniz da por supuesto que la esencia de Dios es asequible a la razón

160. Cfr. FOUCHER DE CAREIL, C.: *Memoire sur la philosophie de Leibniz,* cit., p. 307.

161. *Essais de Théodicée* (1710), GP. VI, p. 106.

162. Cfr. FOUCHER DE CAREIL, C.: *Memoire sur la philosophie de Leibniz*, cit., p. 307.

humana. Esto es así porque para él la razón es lo que el hombre y Dios tienen en común. Por lo tanto la razón es el único camino por el que accedemos a Dios puesto que en el fondo somos su reflejo. Es verdad que Leibniz sostiene que Dios no puede ser totalmente conocido, pero en las verdades naturales existen también cosas que no pueden ser conocidas plenamente y no por ello son irracionales.

La fe de Leibniz no reside en Dios sino en la razón, es en ella donde reposa su confianza; por eso es tan importante para él que las demostraciones de la existencia de Dios sean rigurosas. El Dios de Leibniz, fuente y principio de todo, es un Dios que es razón. Este aspecto se pone de manifiesto de un modo patente en la prueba de las verdades eternas: ese ser necesario en cuya esencia está implícita su existencia es un ser constituido por el conjunto de las verdades, razones de todas las cosas, tanto posibles como existentes, que en su ser sin límites, tomadas absolutamente, constituyen el entendimiento de Dios.

Aunque todas las demostraciones de la existencia de Dios concluyen en Dios como ser necesario, la prueba por las verdades eternas nos conduce de modo particular a un Dios que es Sabiduría, una sabiduría que ordena y que para crear necesita el recurso de otras virtualidades, como son su Poder y su Voluntad. Dios lo conoce todo, su sabiduría comprende todas las ideas y todas las verdades, es decir, todas las cosas ya sean simples o complejas y se aplica tanto a lo posible como a lo actual.

Por otra parte, aunque las verdades eternas se realizan en Dios y constituyen su entendimiento, es su Poder el que les otorga el ser para constituirlas como tales. Se puede afirmar por lo tanto que la potencia de Dios es la que determina que El sea necesariamente y que todo lo que existe emane de El; a continuación viene la luz o sabiduría, que comprende todas las ideas posibles y todas las verdades eternas; por último, el amor o la voluntad que elige entre los posibles lo que es mejor, y lo que hace que el mundo creado no sea todo lo que Dios es, sino fruto de una elección divina.

La omnipotencia de Dios designa lo que para nosotros es más misterioso, su grandeza absoluta e insondable. Dios existe por su potencia, que es lo mismo que decir que existe por su propia posibilidad, de donde se desprende que es necesario y eterno. La potencia de Dios en Leibniz asume a la vez la función de principio y la de elemento dentro del conjunto de los tres fundamentos requeridos para la perfección absoluta de su acción creadora; principio porque precede a las otras y elemento porque

tanto el entendimiento como su voluntad especifican su modo de realización.

La unidad de las tres perfecciones en Dios se funda en su infinitud, aunque ésta sólo la podamos comprender en la medida de nuestra limitación. Desde el ángulo de la relación de las criaturas, la simplicidad absoluta de la perfección divina se nos ofrece bajo formas múltiples, susceptibles de definición precisa.

Desde la perspectiva de la acción creadora de Dios y a través de nuestro conocimiento de las verdades eternas se llega a un Dios inteligente y ordenador que en relación con la creación se manifiesta como arquitecto y como monarca[163]. Dios como arquitecto posee todas las verdades eternas así como las combinaciones posibles en orden a una mayor perfección. De este modo, puede crear el mejor de los mundos posibles, fruto de la elección de entre el conjunto de posibles composibles más perfecto. La sabiduría del arquitecto se manifiesta en el cálculo que relaciona las conveniencias, que no siempre son asequibles para un entendimiento limitado.

Por otra parte, Dios se manifiesta como monarca de la ciudad de los espíritus; en este sentido actúa como legislador que establece un orden impersonal, regido por la razón y válido para todo, y como juez que distingue a los hombres elevando a los más dignos y perdonando o castigando a los culpables. La noción de Dios como monarca se fundamenta en la perfección de Dios como arquitecto, al igual que las verdades eternas como principios reguladores de las existencias se fundamentan en las verdades eternas como atributos de Dios que constituyen la perfección de su entendimiento.

Las sustancias inteligentes constituyen el motivo principal por el que Dios realiza el fin de la creación, pues el universo es un espejo de las perfecciones divinas donde las almas inteligentes pueden conocer la grandeza y la bondad de Dios, dirigirse libremente a él y darle toda su gloria. La peculiaridad de estas sustancias inteligentes radica en que son capaces de conocer las verdades eternas que se encuentran en su interior por la acción que Dios ejerce sobre ellas, y pueden imitar en su pequeño mundo en el que son capaces de obrar lo que Dios hace en el grande. Del mismo modo que Dios contiene en sí todos los posibles, todas las verdades eternas, el alma contiene en sí todas las ideas a través de las cuales puede acceder al conocimiento del mundo y de la divinidad.

163. Cfr. *Essais de Théodicée* (1710), GP. VI, p. 165, nº 112.

EL ARGUMENTO LEIBNICIANO DE LA ARMONÍA PREESTABLECIDA PARA DEMOSTRAR LA EXISTENCIA DE DIOS

JOSÉ M.ª AGUILAR

I. EL ARGUMENTO DE LA ARMONÍA PREESTABLECIDA EN LA TEODICEA DE LEIBNIZ

A. ORIGINALIDAD DE LOS ARGUMENTOS LEIBNICIANOS PARA DEMOSTRAR LA EXISTENCIA DE DIOS

El estudio del argumento leibniciano de la existencia de Dios a través de la armonía preestablecida requiere dos consideraciones previas: qué lugar ocupa dentro de la historia de la teodicea, y qué papel desempeña en el conjunto de la obra de Leibniz[1]. Con otras palabras, hay que determinar,

1. Citaremos las obras de Leibniz por las siguientes ediciones:

PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN, *Sämtliche Schriften und Briefe Leibniz's*, Darmstadt 1923 ss. Abreviatura: **B**, seguida del número de la serie (1-8), del volumen y de la página.— GERHARDT, C. J.: *Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, Berlín 1875-1890. Abreviatura: **G**, seguida del número del volumen (I-II), y de la página.— COUTURAT, L.: *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, París 1857. Abreviatura: **Cout. Op**., seguida del número de la página.— GRUA, G.: *Leibniz, Textes inédits*, París 1948. Abreviatura: **Gr. inéd**., seguida de la página. El título de las obras citadas más frecuentemente se abrevia del siguiente modo: **Disc. Met.**: *Discurso de Metafísica*. **N. E.**: *Nouveaux Essais sur l'entendement par l'auteur de l'harmonie préétablie*; **Syst. Nouv.**: *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi*

por una parte, los antecedentes y los rasgos de originalidad de este argumento; y por otra, es preciso situar el argumento como parte del conjunto orgánico de la filosofía de Leibniz.

En primer lugar, destaca la relativa originalidad del argumento, sobre todo si nos remitimos a los antecedentes inmediatos. En efecto, Leibniz pretende acceder a Dios a partir de la multiplicidad y de la variedad. En su entorno filosófico más próximo este intento resultaba, por lo menos, extraño.

Descartes, por ejemplo, nunca habría admitido una demostración de la existencia de Dios por la armonía preestablecida. La armonía —que Leibniz define como *unitas in multa*[2]— requiere una multiplicidad que en la filosofía cartesiana sólo aparece *a posteriori*, después de haber demostrado la existencia de Dios.

La raíz de esta oposición se encuentra en la teoría del conocimiento. Mientras que Descartes se guía por el criterio de claridad y distinción, Leibniz recurre a la lógica y fundamenta su argumentación en el principio de no-contradicción. Esta diferencia metodológica tiene importantes consecuencias al afrontar el problema filosófico de la relación entre Dios y su idea en nosotros, que en último término se remite a la vieja cuestión de la relación entre lo uno y lo múltiple. Para Descartes, la intuición de la infinita perfección de Dios se alcanza a través de nuestras perfecciones particulares; la perfección subsistente se difunde en perfecciones particulares.

El análisis de Leibniz —regido por las leyes de la lógica— supone la descomposición de una idea en sus elementos. El problema de lo múltiple en Dios se resuelve mediante un recurso muy típico de la filosofía de Leibniz: los puntos de vista[3]. Mientras que Descartes parte de la unidad substancial del yo para concluir en las otras substancias: Dios y el mundo,

bien que de l'union qu'il y a entre l'ame et le corps.— **Monad.**: *Monadología*.—**Théod.**: *Theodicée*.— **Princ. Nat. et Gr**.: *Principes de la Nature et de la grace fondées en raison*.— **De rer. orig.**: *De rerum originatione radicali*.— **Addit. Syst. Nouv.**: *Addition à l'explication du système nouveau touchant l'union de l'âme et du corps, envoyée à Paris a l'occasion d'un livre intitulé Connaissance de soy même*.— **Cons. Princ. Vie**: *Considerations sur les principes de la vie et sur les natures plastiques, par l'auteur de l'harmonie préétablie*.— **Eclairc. Nat. Plast.**: *Eclaircissement sur les natures plastiques et les principes de la vie et du mouvement, par l'auteur de l'harmonie préétablie*.

2. BELAVAL, Y.: *Études leibniziennes*, París, 1975, p. 88.

3. JALABERT, J.: *Le Dieu de Leibniz*, París, 1960, p. 64.

Leibniz —fiel en este punto a la filosofía precartesiana— admite lo múltiple como un dato[4].

Tampoco Spinoza admitiría la diversidad como principio de una vía de acceso a Dios, pues este modo de proceder es incompatible con su definición de la substancia como aquello que es inteligible por sí y existe por sí. Las demostraciones de la existencia de Dios, a su juicio, se deducen de la idea misma de Dios.

Leibniz objeta que, en primer lugar, es preciso demostrar que la idea de Dios no sea contradictoria. Además —y esto tiene mayor interés para nuestro tema— afirma que no basta con establecer la posibilidad de una idea, sea cual sea su contenido, para afirmar su existencia. Toda idea posible en la mente de Dios tiene una pretensión a la existencia: la *vis existendi*. Esta pretensión es condición necesaria de la existencia real de un ser. Sin embargo, la existencia real está determinada por el principio de razón suficiente, variante en el ámbito lógico del principio de causalidad. Y este principio de razón suficiente, aplicado a la existencia, se encuentra en estrecha relación con la doctrina de la armonía preestablecida: *Esse nihil aliud est quam harmonicum esse*[5].

Respecto a los antecedentes más remotos, hay una cierta similitud entre el argumento leibniciano por la armonía preestablecida y otras demostraciones de la existencia de Dios. Leibniz, en efecto, tenía un amplio conocimiento del *status quæstionis*, al que se remite con frecuencia. En los *Nuevos Ensayos* leemos: “Creo, sin embargo, que casi todos los medios que se han empleado para demostrar la existencia de Dios son buenos”[6]. Lógicamente, la lectura que Leibniz hace de esos argumentos se verifica desde los principios mismos de su sistema; no se trata de una aceptación sin paliativos. Dichos argumentos “podrían servir si se los perfeccionara”[7].

Respecto al argumento que nos ocupa, el propio Leibniz advierte que entronca de algún modo con las demostraciones de la existencia de Dios a partir del orden del mundo. De hecho, una de las formulaciones con las que Leibniz expone su demostración de la existencia de Dios por la armonía preestablecida está precedida por la siguiente observación: “y no

4. Cfr. BELAVAL, Y.: *Études leibniziennes*, París, 1975, pp. 87-88.

5. JAGODINSKI, I.: *Leibnitiana. Elementa Philosophiae arcanae de summa rerum*, Kazan 1913, p. 36.

6. G. V, 420.

7. *Ibidem*.

estoy en absoluto de acuerdo en que se deba olvidar el argumento que se sigue del orden del mundo”[8]. Sin embargo, no cabe duda de que nos encontramos ante el argumento más original y personal de Leibniz[9]. Como él mismo advierte, “este argumento aporta una nueva prueba, desconocida hasta ahora, de la existencia de Dios”[10].

Hay que precisar que la novedad no está tanto en el punto de partida de la prueba, como en su desarrollo y alcance. En este sentido, Jalabert afirma: “Leibniz recoge a su manera el viejo argumento por la finalidad, el más viejo de todos, que Platón y tantos otros después de él han invocado”[11]. Y más adelante, citando a Leibniz: “Pero este argumento, que no parecía tener más que una certeza moral, es elevado a una necesidad metafísica por la nueva especie de armonía que yo he introducido, que es la armonía preestablecida”[12].

El tema de la relación entre Dios y el orden o armonía del universo no era nuevo en la historia de la filosofía. Y Leibniz no ignoraba estos antecedentes. Se ha subrayado, por ejemplo, la relación de la filosofía de Leibniz con el *Timeo* de Platón[13]. La filosofía estoica, que también dedica una especial atención a la armonía del universo, influye en el pensamiento de Leibniz a través de autores renacentistas como J. Thomasius y J. A. Bose, maestros de Leibniz, y que son a su vez discípulos de J. Lipse, renovador del estoicismo[14].

Asimismo Leibniz —a pesar de ser un pluralista convencido— es deudor, en su concepción del cosmos como orden armónico, de Nicolás de Cusa y Giordano Bruno. Una obra de este último tiene un título muy significativo: *De Monade*. En el ámbito científico, Leibniz pudo encontrar una confirmación de su doctrina sobre la armonía preestablecida en Leonardo da Vinci y Kepler. La idea de cosmos como una armonía universal también había sido puesta de relieve por J. H. Bisterfield, a quien Leibniz cita elogiosamente en su *De Arte Combinatoria*.

Entre los autores medievales que se ocuparon de este tema, se debe mencionar a Tomás de Aquino. Su quinta vía es un argumento por la

8. *Ibidem*.
9. Cfr., por ejemplo, CIONE, E.: *Leibniz*, Nápoles, 1964, p. 338.
10. G. VI, 541.
11. JALABERT, J.: *o. c.*, p. 111.
12. G. V, 421.
13. SCHRECKER, P.: *Leibniz and the Timaeus*, en “Review of Metaphysics” 4 (1951).
14. Cfr. BELAVAL, Y.: *o. c.*, p. 87.

finalidad, y en sus distintas formulaciones hace alguna referencia explícita al orden y la armonía. En la *Summa Theologiae*[15] describe la ordenación de las cosas naturales hacia un fin predispuesto. En la *Summa contra Gentes*[16] habla ya directamente del orden mismo del cosmos. Leibniz, al igual que Tomás de Aquino, no pretende en su argumento demostrar la existencia de Dios como fin al que se dirige el ordenamiento armónico del cosmos, sino como causa de ese ordenamiento finalísticamente establecido.

Sin embargo, las diferencias entre ambos argumentos son fundamentales. Aunque este es un tema sobre el que volveremos más adelante, se puede adelantar que sus concepciones de la causalidad son muy diversas. Jalabert encuentra divergencias de tipo metafísico entre los dos planteamientos. Afirma que Leibniz define el ser en términos de lógica analítica, y por tanto "es el principio de razón el que, prohibiendo la interacción de las substancias, transforma la prueba por la finalidad en prueba por la armonía preestablecida"[17].

La originalidad del argumento leibniciano no consiste en que haya sido el primero en establecer una relación entre Dios y el orden del mundo, ni siquiera en fundar sobre dicha relación un argumento demostrativo de la existencia de Dios. La verdadera novedad está en considerar ese orden armónico sobre el que se construye la prueba como una armonía preestablecida, es decir, una armonía apriorística, universal y necesaria.

Estas características que Leibniz atribuye a la armonía del universo son uno de los motivos por los que se suele descalificar el valor demostrativo del argumento[18]. Pero, al mismo tiempo, ponen de manifiesto la capital importancia que la armonía preestablecida tiene dentro del sistema leibniciano. De hecho, algunos comentaristas consideran que se trata de su intuición fundamental[19].

En definitiva, el argumento por la armonía preestablecida aporta como novedad en la historia de la filosofía una inédita relación entre armonía

15. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3. Vid. también *In I Sententiarum*, d. 35.

16. Idem, *Summa contra gentes*, I, 13, 35.

17. JALABERT, J.: *o. c.*, pp. 117-118.

18. Cfr. CIONE, E.: *o. c.*, p. 338. Cfr. también DEL BOCA, S.: *Finalismo e necessitá in Leibniz*, Florencia, 1936, p. 122.

19. Cfr. BELAVAL, Y.: *o. c.*, p. 86. Cfr. también FRIEDMANN, G.: *Leibniz et Spinoza*, París 1946, p. 22.

y existencia: "*existere nihil aliud est quam harmonicum esse*"[20]. Es decir, no estamos ante una reedición del antiguo argumento a partir del orden del universo, que en todas sus versiones alcanzaba la existencia de Dios a partir de la admirable ordenación que se puede observar entre los seres. En este caso, la existencia misma de todas las criaturas se deriva de su condición de realidad armónica.

B. Relaciones entre el argumento por la armonía preestablecida y los demás argumentos de la teodicea leibniciana

Cuando Leibniz se propone formalmente la demostración de la existencia de Dios, no recurre de ordinario al argumento al que nos estamos refiriendo. Sin embargo, los demás argumentos utilizan algunos de los elementos contenidos en la doctrina de la armonía preestablecida.

El argumento ontológico es el más adecuado dentro de la teodicea de Leibniz, por su rigor matemático. De acuerdo con Descartes y Malebranche, Leibniz afirma que la idea de Dios es innata en el hombre: "la idea de Dios está en la nuestra propia por la supresión de los límites de nuestras perfecciones, como la extensión, tomada absolutamente, está comprendida en la idea de un globo"[21]. Pero esto no quiere decir que todo hombre tenga actualmente la idea de Dios. "La idea es el objeto inmediato interno del pensamiento, y no el acto del pensamiento. Está en el alma desde el principio y espera el momento de actualizarse en la conciencia"[22].

Sin embargo, Leibniz echa en falta, en las anteriores formulaciones de este argumento, una demostración de la posibilidad misma de la idea de Dios. La posibilidad se debe establecer por el análisis completo de las nociones y —de un modo negativo— por la comprobación de que no hay contradicción ni imposibilidad lógica en esa idea. Esta diferencia de enfoque determina, por ejemplo, la distinta denominación con la que Descartes y Leibniz se refieren a Dios: el Ser infinito o perfecto y el Ser necesario o por sí, respectivamente.

20. Jagodinski, J.: *o. c.*, p. 36.
21. G. VI, 403.
22. Jalabert, J.: *o. c.*, p. 78.

No es este el momento para detenerse en la demostración de la posibilidad de la idea de Dios. Vayamos al núcleo de la cuestión. Leibniz defiende que todo posible encierra una exigencia de existir, y que de hecho existiría si no lo impide la pretensión de otro posible incompatible con él[23]. Pero ¿cuál es, en último término, la razón de la existencia? Para Leibniz, esta razón no es otra que el principio de proporcionalidad entre la esencia y la pretensión a existir. En definitiva, la exigencia de existir se identifica con la esencia misma. Por este motivo, la existencia se debe poder deducir *a priori*, como lo postula el propio Leibniz con su principio de la universal deductibilidad. La existencia se convierte así en un predicado de la esencia[24]. Virtual o actualmente, la existencia está incluida analíticamente en la esencia, y esta inherencia es la causa o razón última de las cosas.

La relación entre el argumento ontológico y el argumento por la armonía preestablecida se pone de manifiesto por el estrecho vínculo que existe entre armonía y existencia. Es precisamente la inclusión en el mejor de los mundos posibles lo que determina, de hecho, la existencia real de un posible. Podría deducirse la existencia de un objeto cualquiera por su inclusión en el orden armónico establecido. Puede demostrarse la existencia de Dios por ser la fuente y origen, el lugar propio de la armonía preestablecida.

La doctrina de la armonía preestablecida está presente también en los llamados argumentos cosmológicos. Leibniz admite la posibilidad de unas demostraciones *a posteriori* de la existencia de Dios, entendido como causa universal. "Como el efecto, cualquiera que sea, envuelve el conocimiento de su causa, se puede demostrar la existencia divina a partir de cualquier fenómeno"[25]. Este argumento admite varias formulaciones, pero la que más nos interesa se encuentra en *Confessio naturae contra atheistas* (1669). La existencia misma de la materia, aunque permaneciera en reposo, demuestra la existencia de Dios. Debe admitirse un hecho empírico: cada cuerpo tiene una figura y un tamaño. Ante la doble posibilidad que esta observación plantea, Leibniz aplica el principio de razón suficiente. Si dicho tamaño y figura se deben a una acción mecánica, la infinitud de la serie regresiva no daría razón última de esa figura y tamaño. Si, por otra parte, se tiene esa figura y tamaño *ab aeterno*, dicha eternidad no da razón

23. Cfr. *ibidem*, p. 88.
24. Cfr. *ibidem*, p. 90. Cfr. también *N. E.*, IV, cap. 1, 7; G. V, 339-340.
25. Cfr. Jalabert, J.: *o. c.*, p. 94.

tampoco de la figura y el tamaño. Es preciso, por tanto, buscar fuera de la materia el principio de determinación de los cuerpos. Se llega por esta vía a Dios como causa de la armonía universal[26].

También tiene interés una formulación posterior del argumento. En las *Considérations sur les principes de la Vie et sur les natures plastiques* (1705) se establece la distinción entre un doble reino: el de las causas finales y el de las causas mecánicas. Ambos órdenes son armónicos. Dios es el autor de ambos así como de su acuerdo. Desde esta perspectiva, que no es otra que la de la armonía preestablecida, plantea Leibniz ahora su prueba de un primer motor incorpóreo[27].

El argumento por el movimiento, en sus diversas formulaciones, aparece como una variante del acceso a Dios por el orden preestablecido de las sustancias armonizadas y armonizantes.

Se podrían hacer consideraciones análogas en torno a los restantes argumentos leibnicianos para demostrar la existencia de Dios: el argumento por la contingencia y el argumento por las verdades eternas. Puede concluirse, por tanto, que la doctrina sobre la armonía preestablecida es una constante en la teodicea leibniciana. Esto se debe a la relación que vincula la armonía con la existencia, en el núcleo del pensamiento leibniciano.

II. FORMULACIONES DEL ARGUMENTO POR LA ARMONÍA PREESTABLECIDA

Para elaborar una relación de las diversas formulaciones con las que Leibniz expresa su argumento de la existencia de Dios por la armonía preestablecida se deben superar algunas dificultades, sobre todo si se pretende que esa relación sea exhaustiva.

26. Cfr. *ibidem*, p. 96. Jalabert comenta: “Mientras que Descartes explicaba la figura y el tamaño por el simple juego de leyes del movimiento, no recurriendo a la acción divina más que para la formación inicial de la materia, Leibniz quiere que se recurra a Dios para dar cuenta de la figura y el tamaño, pues las explica por causas finales. Sin finalidad ¿cómo dar cuenta de la armonía preestablecida?” (*o. c.*, p. 98).

27. Cfr. JALABERT, J.: *o. c.*, p. 98.

Por una parte, no existe ninguna formulación explícita y formal del argumento. Pero, desde otro punto de vista, el número de referencias accidentales a la armonía como vía de acceso a la existencia de Dios es muy grande. Leibniz, en efecto, no desarrolla en ninguna de sus obras, de modo sistemático y completo, una argumentación de la existencia de Dios a través de la armonía preestablecida. No cabe duda de que Leibniz propuso esta vía como un magnífico modo de acceder a Dios, pero cuando se propone de hecho demostrar su existencia de forma racional utiliza habitualmente otros argumentos.

Lo que podríamos llamar formulaciones de este argumento no son sino corolarios de textos en los que Leibniz desarrolla diversos aspectos de su doctrina sobre la armonía preestablecida; o como una más de las ventajas que se obtiene al asumir ese sistema. Es significativo que esas formulaciones a las que nos referimos aparezcan en los últimos párrafos de las obras o de los capítulos en las que se encuentran. De ordinario, los pasajes en los que Leibniz expone esta vía de acceso a Dios no se proponen demostrar su existencia, sino que tratan sobre temas diversos, como: la comunicación de las substancias, el problema del conocimiento, la dependencia respecto al Creador, etc.[28].

Por otra parte, el número de formulaciones indirectas o circunstanciales es muy grande, si por formulación entendemos cada uno de los lugares en los que Leibniz, aunque sea de modo muy breve, manifiesta la posibilidad de un acceso racional a Dios a través de la armonía preestablecida[29].

Es posible incluso establecer el periodo durante el que Leibniz expone su argumento: desde 1686 hasta el final de su vida, en 1716[30]. Estos treinta años están cuajados de referencias al argumento por la armonía preestablecida. En la extensa obra de Leibniz correspondiente a este período el

28. De hecho, algunos autores hacen notar la falta de una formulación sistemática de este argumento, y afirman que aparece sólo de modo incidental en la obra de Leibniz. Cfr., por ejemplo, DEL BOCA, S.: *o. c.*, p. 122.

29. "Los lugares en los que Leibniz formula este argumento son muchísimos: se podría decir que no hay escrito que trate sobre la armonía preestablecida en el que, de pronto, no señale la gran utilidad que con ésta se alcanza, es decir, la nueva prueba de la existencia de Dios, que es de una claridad sorprendente, o como escribe a Arnauld, una de las más sólidas pruebas de la existencia de Dios" (VITALE, I.: *o. c.*, p. 72).

30. "Desde el año 1686 y hasta su muerte, no cesa de llamarlo 'una de las más bellas', 'una de las más fuertes', una de las más irrefutables', 'la más evidente' e 'invencible' demostración de la existencia de Dios" (IWANICKI, J.: *Leibniz et les demostrations mathématiques de l'existence de Dieu*, Lib. Univ. d'Alsace, Strasburg, 1933, p. 301).

argumento aparece una y otra vez, y lo hace de modo súbito, con la fuerza y pujanza de lo evidente. El hecho de que Leibniz no se haya detenido a desarrollar más ampliamente el argumento no es casual. Nada en el sistema de Leibniz es casual. En páginas siguientes nos detendremos a considerar esta característica del argumento: su relativa evidencia.

Antes de 1686, Leibniz ya había establecido una cierta relación entre el acceso racional a Dios y la armonía que se observa en el universo[31], pero estas consideraciones no tienen todavía el carácter de una demostración[32]. Durante este período, las referencias de Leibniz al orden y a la armonía del universo aparecen, con frecuencia, en comentarios a Platón. El punto de referencia suele ser el *Fedón*, obra que el mismo Leibniz tradujo en el año 1676. Por ejemplo, en su disputa contra los mecanicistas modernos, Leibniz utiliza las críticas de Sócrates a Anaxágoras. De acuerdo con Platón, afirma que los principios del mecanicismo son insuficientes para una comprensión absoluta de la realidad. Esos principios, añade Leibniz, deben depender de una inteligencia que actúa con una suprema sabiduría[33]. Una explicación del orden y la armonía del universo requiere necesariamente una referencia a Dios. Así, la finalidad, el orden y la armonía constituyen la base de una prueba de la existencia de Dios[34].

Nos encontramos así ante el clásico argumento de la existencia de Dios a partir del orden y la armonía del universo, de honda tradición en la historia de la filosofía; pero no ante el argumento típicamente leibniciano por la armonía preestablecida. Estos dos argumentos, aparentemente tan

31. "La bella y armónica estructura del Universo debe tener su razón suficiente en la Sabiduría infinita de Dios. Leibniz no deja de extraer esta conclusión en muchas ocasiones, y sostiene que la Belleza, el orden y la armonía del universo nos hacen admirar la sabiduría del Creador '*admiranda creatoris sapientia*' (G. IV, 202); o la acción del divino geómetra '*praxim Dei in oeconomia rerum geometrisantis*' (G. IV, 216); y nos hacen cantar himnos de alabanza a la gloria de Dios '*hymnum Deo canere*' (G. VII, 71)" (IWANICKI, J.: *o. c.*, pp. 290-291).

32. Cabe destacar, como posible excepción, un texto de Leibniz fechado en 1676, que es formalmente muy similar a las formulaciones del argumento transcritas más adelante. La diferencia fundamental, y que nos induce a no incluirlo entre las demás formulaciones, es el uso restringido que en él se hace del principio de armonía, que en este caso se aplica exclusivamente a las relaciones entre lo corpóreo y lo espiritual. Este es el texto: "Atque haec ipsa harmonia corporeorum et spiritualium inter pulcherrima et evidentissima Divinitatis argumenta est, cum enim inexplicabilis sit unius generis in alterum influxus, harmonia rerum toto genere differentium a sola causa communi seu Deo oriri potest". Cout. Op., p. 13.

33. Cfr. *Léttre à Thomasius* (XII-1670), B. 2, I, 73.

34. Cfr. *Léttre à Philippe* (XII-1679), B. 2, I, 495. Cfr. también *Léttre à Mariotte* (VII,1676), B. 2. I. 270.

parecidos, difieren en un punto fundamental: el primero aporta una certeza moral, mientras que el segundo busca un rigor metafísico[35].

La pretensión de una demostración más rigurosa, que conduzca a una certeza absoluta, se ve satisfecha a partir de 1686, en virtud de la nueva especie de armonía que Leibniz introduce en la filosofía y que, desde el año 1695, designa con el nombre de "armonía preestablecida"[36].

De acuerdo con estas precisiones, hemos seleccionado nueve formulaciones distintas del argumento por la armonía preestablecida, en las obras de Leibniz correspondientes a este período de tiempo: 1686-1716.

Hay que precisar, sin embargo, que la fecha de 1686 no constituye un punto de ruptura en el sistema leibniciano. Como veremos, las formulaciones del argumento experimentan una evolución también a partir de esa fecha. El argumento se va afianzando poco a poco en el sistema. Se trata más bien de un punto de inflexión que marca una nueva orientación en el planteamiento del problema.

Las nueve formulaciones sobre las que se va a fundamentar el estudio del argumento leibniciano por la armonía preestablecida, son las siguientes:

1ª formulación: *Léttre à Arnauld* (28 de noviembre de 1686), G. II, 75.

2ª formulación: *Léttre à Arnauld* (septiembre de 1687), G. II, 115.

3ª formulación: *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'âme et le corps* (junio de 1695), G. IV, 486.

4ª formulación: *Addition à l'explication du système nouveau touchant l'union de l'âme et du corps, envoyée à Paris à l'occasion d'un livre intitulé Connaisance de soy même* (30 de noviembre de1702), G. IV, 578.

5ª formulación: *Léttre à Jaquelot* (9 de febrero de 1704), G. III, 464.

6ª formulación: *Nouveaux Essais sur l'entendement par l'auteur de l'armonie préetablie* (1704), G. V, 421.

35. "Pero esta prueba —comenta Iwanicki, refiriéndose al argumento clásico— ¿qué valor tiene? Leibniz responde en el *Conspectus demostrationum catholicarum*, del año 1668, que la demostración fundada sobre la consideración de la belleza del mundo no aporta más que una probabilidad infinitamente grande: es decir, una certeza moral: '*demonstratio probabilitatis infinitae seu certitudinis moralis, quod pulchritudo mundi oriatur a mente*' (B. 6, I, 495)" (IWANICKI, J.: *o. c.*, p. 292).

36. G. IV, 496.

7ª formulación: *Considérations sur les principes de la vie et sur les natures plastiques, par l'auteur de l'harmonie préetablie* (l705), G. VI, 541.

8ª formulación: *Eclaircissement sur les natures plastiques et les principes de la vie et du mouvement, par l'auteur de l'harmonie préetablie* (1705).

9ª formulación: *Quatrième réponse à Clarke* (1716), G. VII, 411.

Transcribimos a continuación el núcleo de estas nueve formulaciones.

1ª Formulación:

LÉTTRE À ARNAULD (28 de noviembre de 1686): "Todo esto no son más que consecuencias de la noción de una substancia individual que envuelve todos sus fenómenos, de tal modo que nada podría ocurrirle a una substancia sin que aquello naciera de su propio fondo, pero en conformidad con lo que le ocurre a otra substancia, aunque una actúe libremente y la otra sin elección. Este acuerdo es una de las más bellas pruebas que se puede dar de la necesidad de una substancia soberana, causa de todas las cosas" (G. II. 75).

Esta primera formulación del argumento por la armonía preestablecida aparece en una carta a Arnauld de 28 de noviembre de 1686. En ella Leibniz sale al paso de una doble objeción al desarrollo de su sistema: la primera, relativa a la tesis de la concomitancia o acuerdo de las substancias entre sí; la segunda, a la naturaleza de las formas de las substancias corporales[37].

En la respuesta a la primera objeción, Leibniz analiza el caso de un estímulo físico sobre un miembro del cuerpo (brazo), al que acompaña un sentimiento de dolor en el alma[38]. Conviene con Arnauld en que la relación entre esos dos hechos no puede ser una relación de causalidad: el alma se forma ella misma este dolor, que es una continuación natural de su estado o de su noción. Postula, por tanto, que toda substancia incluye de algún modo una expresión general de todo el universo, y que la naturaleza del alma, en particular, contiene una expresión singularmente distinta de lo que le ocurre en cada momento al cuerpo.

37. Cfr. G. II,74.
38. Cfr. *ibidem*.

La relación mutua entre el cuerpo y el alma está regulada por ese acuerdo admirable, pero infalible, de las cosas entre sí. Dios mismo lo ha previsto por adelantado, y ha establecido esta relación de todas las cosas en el universo.

En este contexto aparece la formulación transcrita más arriba. En ella se postula la necesidad de una substancia soberana, causa de todas las cosas, a partir de ese acuerdo o concomitancia entre las substancias finitas. No especifica Leibniz a qué tipo de necesidad se refiere, pero parece que se trasciende de algún modo la simple necesidad moral, o el sentimiento de admiración que nos eleva hacia el Creador al contemplar las bellezas del universo.

Otro aspecto interesante de esta formulación es la denominación con la que designa a la substancia soberana. No se limita a referirse a ella como causa de la armonía universal —de hecho, no emplea el término "armonía", ni mucho menos el de "armonía preestablecida", que es muy posterior—, sino como causa de todas las cosas. Es importante subrayar esta precisión, pues como veremos más adelante, existe una estrecha relación —relación de identidad— entre ser y ser armónicamente.

Por último, se puede señalar que, al igual que en otras formulaciones del argumento, Leibniz lo califica como "bello". No es precisamente un adjetivo con mucha relevancia ontológica, pero pone de relieve el aprecio con el que su autor lo concibe.

2ª Formulación

LÉTTRE À ARNAULD (septiembre de 1687): "Ahora bien, no parece que se puede negar esta posibilidad, y ya que vemos que los matemáticos representan los movimientos de los cielos en una máquina, ¿qué impide que Dios, que los sobrepasa infinitamente, haya creado en primer lugar substancias representativas, que expresen por sus propias leyes, siguiendo el cambio natural de sus pensamientos o representaciones, todo lo que le puede ocurrir a cualquier cuerpo? Esto me parece no solamente fácil de concebir, sino incluso digno de Dios y de la belleza del Universo, y de algún modo necesario. Todas las substancias deben tener una armonía y ligazón entre ellas, y todas deben expresar en sí el mismo Universo, la causa universal, que es la voluntad de su Creador, y los decretos o leyes que El ha establecido para hacer que se acomoden las substancias entre sí del mejor modo posible. Esta correspondencia mutua de las diferentes

substancias (que —en rigor metafísico— no podrían actuar unas sobre otras y sin embargo se acomodan entre ellas como si así lo hicieran) es una de las más fuertes pruebas de la existencia de Dios o de una causa común que cada efecto debe siempre expresar siguiendo su punto de vista y su capacidad" (G. II, 115).

Unos meses después de la carta a la que nos hemos referido anteriormente, Leibniz restablece su relación epistolar con Arnauld con otra carta en la que se amplían algunos de los aspectos tratados en la primera.

Vuelve a insistir, al comienzo de esa carta, en que el alma expresa naturalmente todo el universo en cierto sentido. A continuación, precisa lo que entiende por expresión: "Una cosa expresa a otra (en mi lenguaje) cuando hay una relación constante y regida por leyes entre lo que se puede decir de la una y de la otra"[39]. Por expresión no se entiende un simple pensamiento; es común a todas las formas, un género del que dependen especies tan distintas como la percepción natural, el sentimiento animal y el conocimiento intelectual.

El alcance de la representación así entendida es ilimitado, porque todas las substancias simpatizan entre sí. Cualquier cambio ocurrido en un lugar del Universo se corresponde con un cambio en todas las demás substancias. Leibniz apoya esta afirmación en el principio cartesiano de la continuidad y divisibilidad de toda la materia. Esta transmisión del movimiento en la materia afectará también, de algún modo, al espíritu, pues a todos los movimientos de nuestro cuerpo corresponden ciertas percepciones o pensamientos, más o menos confusos, de nuestra alma. Leibniz ilustra este punto con el ejemplo del ruido del mar, que está compuesto por el ruido de cada una de las olas, pero el hecho de que se oiga el ruido del mar no supone que se sienta distintamente y con reflexión el ruido de una ola cualquiera.

El sistema cartesiano, como se ha señalado, admite una explicación del movimiento material, de acuerdo con unas leyes armónicas. Sin embargo, no pueden dar cuenta de la relación entre un estímulo sobre una parte del cuerpo y su correspondiente repercusión en el alma. Los ocasionalistas pretenden superar esta dificultad mediante el recurso a la intervención constante de un *Deus ex machina*. Leibniz propone entonces una nueva solución, fundamentada en su noción de substancia.

39. G. II, 112.

El estado presente de toda substancia es siempre una continuación y consecuencia de su estado precedente. De ahí se sigue que la naturaleza de cada substancia singular consiste en expresar el universo. El alma ha sido creada de tal modo que, en virtud de las propias leyes de la naturaleza, actúa en correspondencia con lo que le ocurre al cuerpo, y particularmente al suyo propio. Así como en el ámbito físico a un movimiento le sucede otro, de modo general se puede decir que a una representación le sigue otra (siempre que se admita que la naturaleza de toda substancia consiste en ser representativa).

Como en la primera formulación, tampoco en ésta aparece el término "armonía preestablecida". Sin embargo, la demostración se enriquece con nuevos elementos. Se establece con más precisión el estatuto ontológico del argumento: en rigor metafísico —se dice— no pueden actuar unas substancias sobre otras, y sin embargo se acomodan entre ellas como si así lo hicieran. En virtud de ese nuevo estatuto ontológico, el argumento aparece ya en esta formulación como una de las más fuertes pruebas de la existencia de Dios.

El modo en el que se califica a Dios en la conclusión del argumento es muy similar al de la primera formulación. En ésta se le designaba como Causa de todas las cosas. Aquí se emplea la expresión "Causa Común", que volverá a aparecer en posteriores formulaciones.

Una causa común, lógicamente, se contrapone a una causa particular. En esta dialéctica de lo común y lo particular, la causalidad tiene mucho que ver con la teoría leibniciana de la expresión, entendida en el sentido que hemos indicado más arriba[40]. De toda causa se siguen unos efectos que la expresan según su propio punto de vista y su capacidad. En el caso de Dios, la relación constante y regida por leyes que se da entre todas las substancias del Universo es conscientemente conocida y libremente querida. La substancia divina queda así constituida como Causa Común. Cada una de las substancias creadas forma parte de ese juego de relaciones y, en cierto modo, es causa particular del mismo, pues sin ella todo el conjunto sería distinto. Alguna de esas substancias tiene incluso la capacidad de tomar conciencia —en mayor o menor grado— del conjunto de relaciones.

Esta formulación alude, por tanto, a la doctrina sobre los *puntos de vista*. Toda substancia expresa la totalidad del Universo desde su punto de

40. Cfr. nota anterior. Sobre el concepto de expresión, cfr. SOTO, Mª J.: *La recomposición del espejo. Análisis histórico-filosófico de la idea de expresión*, Eunsa, Pamplona 1995.

vista particular. La visión que tiene Dios del mundo no es, sin embargo, particular; no está delimitada por ningún punto de vista. Es una visión omnicomprensiva, "común".

Las demostraciones clásicas de la existencia de Dios culminaban no en una causa común, sino en una causa primera. Lo específico de sus diversos puntos de partida no consistía en causas particulares, sino en causas segundas. El acceso racional hacia Dios discurría sobre una serie de causas a su vez causadas en cuyo vértice se encontraba la causa incausada.

La diferencia entre causa incausada o primera y causa común, como términos del proceso demostrativo de la existencia de Dios, no es sólo de matiz: implica una muy distinta concepción de la causalidad misma y —en definitiva— un enfoque metafísico distinto.

3ª Formulación

SYST. NOUV. (junio de 1695): "Se encuentra así una nueva prueba de la existencia de Dios, que posee una claridad sorprendente. Pues este perfecto acuerdo de tantas substancias que no tienen comunicación entre sí, no puede venir más que de la causa común" (G. IV, 486).

Casi ocho años después de sus cartas a Arnauld, Leibniz sistematiza los principales elementos de su sistema referentes a la cuestión de la armonía en un pequeño tratado: *Système nouveau de la nature et de la communication de la substance, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'âme et le corps*. Esta obra fechada en junio de 1695 suscitó, como tantas de Leibniz, una rápida polémica; en septiembre de ese mismo año Foucher publicaba sus objeciones al *Nuevo Sistema*.

Como indica su título, el tratado se propone explicar el problema de la comunicación de las substancias, que había despertado un notable interés. Los racionalistas se enfrentaron con esta dificultad al establecer la distinción entre *res cogitans* y *res extensa*; y los empiristas, al negar la causalidad.

En el texto citado, Leibniz explica su solución al problema y expone las ventajas que se obtienen por la aplicación de su sistema. La primera es que, en vez de decir que no somos libres más que en apariencia, se puede afirmar que no estamos influidos por lo exterior más que en apariencia, y que en rigor, nos encontramos en una situación de per-fecta independencia respecto de la influencia de las demás criaturas.

Se pone de relieve de una manera maravillosa —sigue diciendo Leibniz— la inmortalidad de nuestra alma, y la conservación siempre uniforme de nuestra individualidad, perfectamente bien regulada por su propia naturaleza, al abrigo de todos los accidentes externos, aunque la apariencia parezca demostrar lo contrario.

Ningún otro sistema ha puesto nunca de manifiesto, de modo tan patente, nuestra elevación. "Todo espíritu, siendo como un mundo aparte, autosuficiente, independiente de toda criatura, envolviendo el infinito, expresando el universo, es tan duradero, tan subsistente y tan absoluto como el universo mismo de las criaturas"[41].

La última de las ventajas del sistema de la armonía preestablecida es precisamente la posibilidad de acceso a Dios. En esta ocasión, la demostración es calificada como de una claridad sorprendente. No olvidemos que para los racionalistas la claridad era uno de los criterios de verdad. En este caso, la claridad es consecuencia de la inmediatez con la que surge la necesidad de una causa común, una vez establecidas las bases del sistema. Leibniz, en efecto, no desarrolla el argumento con detalle, simplemente porque no era necesario: puestas las premisas —que en este caso son los presupuestos del sistema— se sigue necesariamente la conclusión.

En esta formulación, el presupuesto básico e inmediato del argumento es la imposibilidad de la comunicación entre las substancias. En efecto, el argumento exige que se acepte previamente la negación de toda interacción entre las mónadas. Se observa, por último, que en esta formulación sigue sin aparecer todavía el término "armonía preestablecida".

4ª Formulación

ADDIT. SYST. NOUV. (30 de noviembre de 1702): "Nada mejor que mi sistema podría mostrar la necesidad moral y metafísica de la existencia de un autor infinitamente poderoso y sabio, ya que es requerido para preestablecer las armonías: y esto constituye un nuevo medio invencible de probar la existencia de Dios" (G. IV. 578).

La obra en la que aparece esta formulación es un breve tratado en el que Leibniz sale al paso de las objeciones que un libro reciente, "*Connaisance de soy même*"[42], plantea a su sistema. El autor de ese libro

41. G. IV, 485-486.

42. LAMI, F.: *Connaissance de soy-même*, París 1699.

—dice Leibniz— reconoce que la explicación de la interacción entre las substancias por medio de las causas ocasionales rebaja, en cierto modo, a la divinidad, pues la hace esclava de su misma obra y postula una constante intervención divina de carácter milagroso. Admite también que el sistema de la armonía preestablecida es infinitamente más simple y más sabio, y apunta hacia una inteligencia, una penetración y una sabiduría infinitamente más grande en el Creador.

A pesar de esto, Lami señala algunas dificultades, a las que Leibniz se dispone a contestar[43]. En primer lugar, esas substancias que tienen una armonía preestablecida ¿han sido hechas las unas por las otras, o han recibido cada una por su parte una naturaleza tal que sus modalidades corresponden entre sí? En el primer caso, el nuevo sistema sólo se distinguiría del de las causas ocasionales en que Dios no produciría las impresiones más que mediatamente, por la fuerza que ha dado a cada substancia. En el segundo caso, la serie de las percepciones que Dios ha impreso en los espíritus no sería sabia, sino simplemente caprichosa.

Leibniz responde que, ante la alternativa que se le propone, él debe optar por la primera posibilidad. "Sostengo que no solamente el alma y el cuerpo, sino también todas las otras substancias creadas del Universo han sido hechas unas por otras, y se expresan mutuamente, aunque una se relacione más o menos mediatamente con otra, según los grados de la relación"[44]. Así se puede decir que, en la intención de Dios —que al producir cada substancia ha tenido presentes a todas las demás— y en el orden de las causas finales, una substancia depende de otra, aunque según la influencia física o en el orden de las causas eficientes aquélla dependa tan poco de ésta como si estuviera sola en el mundo con Dios.

De este modo, se despeja cualquier duda sobre un supuesto capricho en las operaciones de Dios. Es precisamente en este punto donde Leibniz introduce la nueva formulación del argumento por la armonía preestablecida. Esta nueva formulación, aunque breve, introduce importantes novedades respecto de las anteriores. En primer lugar, se pone de relieve que el argumento no se distingue del sistema mismo: "Nada mejor que mi sistema podría mostrar..."[45].

43. G. IV, 577.
44. G. IV, 578.
45. *Ibidem*.

Por otra parte, Leibniz habla en esta formulación de una doble necesidad, utilizando dos términos franceses casi sinónimos: *besoin* y *necessité*. El primero parece apuntar a la necesidad moral que Leibniz ya había reconocido en el argumento muchos años antes. El segundo término se podría referir más bien a una necesidad categórica, dotada de un alcance universal. Es decir, el argumento no acepta ni como hipótesis una remotísima posibilidad de que el orden admirable del universo se deba al azar o a la casualidad. Dentro del sistema leibniciano nada se deja al arbitrio del azar; todo ocurre en virtud de una razón necesaria y nada se escapa a la causa común, infinitamente sabia y poderosa. La causa de este orden es necesariamente el autor del acuerdo preestablecido entre las armonías, como se dice expresamente en esta formulación. Y aquí radica el fundamento de la demostración.

En esta formulación, por otra parte, se emplea ya la expresión "armonía preestablecida", con la que Leibniz designa de modo preciso a su sistema. Insiste también en la novedad del argumento. Habla de un nuevo medio invencible de probar la existencia de Dios. Cabe establecer, por tanto, una clara solución de continuidad entre el clásico argumento por la armonía del Universo y el argumento leibniciano por la armonía preestablecida.

5ª Formulación

LÉTTRE À JAQUELOT (9 de febrero de 1704): "Mi sistema es una nueva prueba de la existencia de Dios, al tiempo que destaca su sabiduría más allá de lo que se había concebido. Bayle ha reconocido en su Diccionario que no se podría aportar fácilmente a este respecto una idea más alta" (G. III, 464).

Fechada en Wolfenbutel el 9 de febrero de 1704, Leibniz dirige a Jaquelot una breve carta en la que, después de interesarse por su salud, responde a diversas objeciones que éste le había planteado. El hilo conductor de la carta es la cuestión del alma. Con una metodología casi escolástica, Leibniz pasa revista de un modo sistemático a diversos problemas de psicología racional.

Leibniz sostiene que el alma ha recibido de Dios la virtud de producir sus pensamientos. Los cartesianos aceptan esta afirmación, aunque de un modo restringido. Leibniz, por el contrario, defiende el carácter universal

de este principio y afirma que la naturaleza de cada substancia consiste en la fuerza activa, es decir, en lo que la hace producir cambios según sus leyes. Y, sin embargo, tras defender este carácter autónomo de las sustancias, afirma el concurso divino para la conservación continua de los seres.

En este punto, se abre un paréntesis en el que Leibniz desarrolla la nueva formulación del argumento. Explica que el acuerdo entre todas las substancias se debe precisamente a Dios, entendido como causa común. La conclusión es que el sistema es una nueva prueba de la existencia de Dios.

Una vez más, el argumento aparece como un elemento inseparable del sistema. Por otra parte, vemos que el Dios al que Leibniz accede por medio de su argumento es un Dios fundamentalmente sabio. Esta es la determinación básica con la que se le denomina en esta formulación. En efecto, es necesaria una infinita sabiduría para conseguir ese universal acuerdo entre innumerables substancias, de suyo incomunicables; para conseguir que esas leyes internas impresas por El en cada substancia, y por las que éstas se rigen, no entren en conflicto con las de las demás substancias, sino que antes bien se armonicen de modo perfecto y estable.

No deja Leibniz de referirse con cierto orgullo, como también lo hace en otras ocasiones[46], a la opinión de Bayle, que elogia sus consideraciones en torno a la relación que existe entre el desarrollo de su sistema y el relieve que adquiere la sabiduría divina. En efecto, Bayle había criticado en su *Diccionario*[47] otros aspectos de su filosofía, y Leibniz en muchas de sus obras había hecho referencia a esa crítica.

6ª Formulación

N. E. (1704): "Ahora bien, estos seres han recibido su naturaleza tanto activa como pasiva (es decir, lo que tienen de inmaterial y de material) de una causa general y suprema, porque de otro modo —como bien observa el autor—, al ser independientes entre sí, no podrían producir nunca este Orden, esta armonía, esta Belleza que se observa en la naturaleza. Pero este argumento que no parece tener sino una certeza moral, adquiere de

46. Cfr., por ejemplo: G. VI, 541; G. IV, 578; G. III, 341; G. V, 422.

47. BAYLE, P.: *Dictionnaire historique et critique,* Rotterdam, 1697, t. II, p. II, p. 967, artic. *Rorarius*.

hecho una necesidad metafísica, por la nueva especie de armonía que he introducido: la armonía preestablecida" (G. V, 421).

En los *Nuevos Ensayos*, Leibniz reproduce un supuesto diálogo entre Theodoro y Philaletes, al hilo del cual critica algunas afirmaciones de Locke en su conocido *Ensayo sobre el entendimiento humano*.

El capítulo al que corresponde el texto transcrito trata sobre el conocimiento de la idea de Dios. Theodoro, interloculor que expresa el pensamiento de Leibniz, se refiere a las demostraciones de la existencia de Dios. Insiste en la necesidad de que esas demostraciones adquieran una evidencia matemática, superando la mera certeza moral. Comenta, en concreto, la polémica en torno al argumento ontológico, e introduce un nuevo elemento —la posibilidad de la idea de Dios— en virtud del cual la demostración adquiere efectivamente ese carácter de evidencia matemática.

Pero existen otros caminos que llevan a ese mismo término. En concreto, afirma que "la armonía preestablecia aporta un nuevo medio incontestable"[48]. Y sigue diciendo que todos los medios que se han empleado para probar la existencia de Dios son buenos y podrían servir, si se perfeccionaran.

Después de una breve intervención de Philaletes en torno a la cuestión del continuo, Theodoro desarrolla de modo más amplio la demostración de la existencia de Dios por la armonía preestablecida. Considera la percepción como una característica esencial de toda mónada o substancia, cada una de las cuales es como un animal dotado de alma (o de algún principio analógico, causa de su unidad). A continuación, se desarrolla la formulación citada, en la que la incomunicabilidad de las substancias aparece como presupuesto del argumento. Al igual que en otras ocasiones, se accede a Dios como causa general y suprema.

Por un momento, parece que nos encontramos ante la antigua demostración por el orden y la belleza del universo, pero esta sospecha se ve pronto disipada, pues Leibniz precisa que este argumento, que no parece tener sino una certeza moral, adquiere de hecho una necesidad metafísica por la nueva especie de armonía que ha introducido: la armonía preestablecida.

48. G. III, 419-420.

Puede observarse cómo de los elementos de la expresión armonía-preestablecida, el más relevante para la demostración es el segundo. Muchos filósofos han accedido a Dios a partir de la armonía del universo, pero la originalidad y la fuerza del argumento leibniciano consiste precisamente en el carácter que determina a esa armonía: no se trata de una armonía cualquiera, sino de una armonía preestablecida.

7ª Formulación

CONS. PRINC. VIE (1705): “Este sistema de la Armonía preestablecida aporta una nueva prueba, desconocida hasta ahora, de la existencia de Dios, puesto que es muy manifiesto que el acuerdo de tantas substancias, entre las que ninguna tiene influencia sobre la otra, no podría venir más que de una causa general, de la cual dependen todas; y que debe tener un poder y una sabiduría infinitos para preestablecer todos esos acuerdos” (G. VI, 541).

En las *Considerations sur les Principes de la vie, et sur les natures plastiques, par l’auteur du systeme de l’harmonie preéstablie*, aparece una de las más claras formulaciones de este argumento. Se trata de una obra breve en la que Leibniz matiza y define con más precisión algunos aspectos de su sistema, con ocasión de las críticas de Bayle.

Los “principios de la vida” a los que se refiere este título son las substancias indivisibles o unidas, que se extienden por todo el Universo. Todos están dotados de percepción y apetito. Leibniz precisa que no cambian el curso del movimiento de los cuerpos —contra lo que afirman los cartesianos—, ni son ocasión para que Dios produzca ese cambio. Dios ha preestablecido ese curso, que no puede cambiar por tanto en el orden de la naturaleza.

Los cartesianos afirman que el alma no tiene la virtualidad de alterar la cantidad de fuerza de los cuerpos, pero sí la dirección en la que se aplica esa fuerza, cambiando así el curso de los espíritus animados. Se trata de una aplicación no muy científica del principio de conservación de la cantidad de movimiento.

Leibniz demuestra que ese principio afecta también a la dirección. El acuerdo entre la acción del alma y del cuerpo sólo se explica, por tanto, gracias al sistema de la armonía preestablecida, según la cual las almas o principios de vida no cambian nada en el curso ordinario de los cuerpos,

ni dan tampoco ocasión para que Dios lo haga. Las almas siguen sus leyes, que consisten en un cierto desarrollo de las percepciones según los bienes y los males; y los cuerpos siguen también las suyas, que consisten en las leyes del movimiento. Y sin embargo, estos dos seres de un género tan diferente se conjuntan y corresponden como dos péndulos perfectamente regulados.

Sobre estos presupuestos, Leibniz desarrolla la formulación del argumento que acabamos de transcribir. Insiste en primer lugar en que se trata de una nueva prueba, desconocida hasta ahora, y distinta por tanto del viejo argumento de la existencia de Dios por el orden del Universo. El sistema de la armonía preestablecida es realmente nuevo, y supera las antinomias a las que se enfrentaban los cartesianos y los ocasionalistas.

El punto de partida del argumento es el hecho, muy manifiesto, del acuerdo entre tantas substancias, ninguna de las cuales influye sobre las demás. La observación del acuerdo entre las substancias podría parecer un hecho empírico. Sin embargo, el argumento no parte de una realidad accesible a los sentidos, pues se requiere que no exista influencia entre las substancias —que sean incomunicables—, lo cual es un principio metafísico, fuera del alcance de la experiencia inmediata.

La conclusión del argumento, según esta formulación, es de nuevo Dios como causa general de la que dependen todas las substancias. Dios ya no es tanto la causa primera —con una auténtica primacía en el orden del ser— como la causa común o general.

Los atributos divinos que se derivan directamente de este argumento son la omnipotencia y la sabiduría infinitas, necesarios para preestablecer todos los acuerdos existentes entre las substancias.

8ª Formulación

ECLAIRC. NAT. PLAST. (1705): “Este sistema aporta también una prueba nueva e irrefutable de una suprema inteligencia, puesto que esta Armonía no podría proceder más que de una causa común cuyo poder y sabiduría fueran infinitos” (G. VI, 555).

El mismo año en que publicó las *Considerations sur les principes de la vie*, Leibniz escribe otro pequeño tratado en el que precisa algunas cuestiones, frente a las objeciones que se le planteaban. La formulación transcrita cierra el pequeño tratado. Está incluida en el 11º *Eclaircisement*, donde asegura que su sistema es el que pone de relieve de modo más claro

la sabiduría y la omnipotencia divinas. Por tanto, este sistema demuestra la existencia de Dios mejor que el de las causas ocasionales.

La formulación en sí misma no es más que un breve resumen de la anterior. Insiste de nuevo en la novedad del argumento y en su irrefutabilidad. Accede a un Dios que es causa común, y que es infinitamente omnipotente y sabio.

9ª Formulación

4ème *LÉTTRE À CLARKE* (1716): "Lo cual constituye además una de las más bellas e incontestables pruebas de la existencia de Dios, puesto que nadie más que Dios, es decir, la causa común, puede hacer esta armonía de las cosas".

Leibniz formula de nuevo su argumento de la existencia de Dios por la armonía preestablecida, en la cuarta carta a Clarke. Este texto, escrito en el último año de vida, sirve para aclarar de modo preciso y sistemático algunos elementos del sistema leibniciano.

La formulación del argumento se encuentra en la respuesta a la 30ª objeción de Clarke. Leibniz intenta explicar en qué sentido afirma que el alma es un principio representativo. No está de acuerdo con la noción vulgar según la cual las imágenes de las cosas llegan al alma a través de los órganos. Esta noción de la filosofía vulgar no es aceptable, como han demostrado los cartesianos. Pero éstos tampoco han sabido dar cuenta del hecho del conocimiento.

Tampoco es aceptable la explicación escolástica, que recurre a principios quiméricos, como especies inteligibles, etc., que pasan de los órganos al alma. Es preciso buscar una explicación racional de este fenómeno, pues la simple presencia o la proximidad de coexistencia no bastan para entender cómo lo que ocurre en un ser corresponde con lo que ocurre en otro.

La explicación tiene que estar en la naturaleza misma de las almas, que sienten lo que pasa fuera de ellas por lo que pasa en sí mismas. Su respuesta a las cosas de fuera se debe a la armonía que Dios ha preestablecido. Esta es la más bella y la más admirable producción divina, pues hace que cada substancia simple, en virtud de su propia naturaleza, sea —por así decirlo— una concentración y un espejo viviente del universo desde su propio punto de vista.

Este es el hecho al que se refiere el comienzo de esta última formulación, en el que el argumento se define como uno de los más bellos[49]. Es también uno de los argumentos más sólidos, pues la aceptación de los principios de su sistema no sólo proporciona los elementos necesarios para elaborar el argumento, sino que requiere por sí sola la afirmación de Dios como elemento constitutivo del sistema. En efecto, nadie más que Dios —causa común de todo— puede producir esta armonía de las cosas.

III. ESTRUCTURA DEL ARGUMENTO

La estructura del argumento, tal y como Leibniz lo propone en las formulaciones citadas, no está muy definida. Se trata de un argumento inscrito de modo tan íntimo en el pensamiento leibniciano que su claridad, desde el punto de vista sistemático, es sorprentende. Por esta misma razón, la definición de sus elementos formales es compleja, y requiere remontarse hasta los principios mismos de dicho sistema.

Aparentemente, el argumento tiene la misma estructura que los clásicos argumentos por la causalidad[50]:

A) Se parte de la observación en la naturaleza de un hecho. En este caso, se trata de una armonía que rige la relación entre las diversas substancias, y la actividad interior de cada una de ellas.

B) A continuación se aplica un principio que da razón del hecho observado. En este caso, es el principio de razón suficiente.

C) Por último, se accede a Dios como causa última y principio radical del movimiento, del cambio, de la finalidad en el universo, etc. El argumento por la armonía preestablecida accede a Dios como causa común, como fuente y origen de la armonía con la que las substancias se relacionan y por la que, en definitiva, existen.

49. Belaval destaca que, para Leibniz, la armonía tiene mucho que ver con el *pulchrum* (cfr. BELAVAL, Y.: *Études leibniziennes*, cit., p. 88).

50. Esta similitud formal entre el argumento por la armonía y las clásicas vías tomistas ha sido defendida por algunos autores: “Es precisamente el principio de razón el que, prohibiendo la interacción de las substancias, transforma la prueba por la finalidad en prueba por la armonía preestablecida” (JALABERT, J.: *o. c.*, pp. 117-118).

A efectos sistemáticos, seguiremos este mismo itinerario en el estudio de la estructura del argumento: la armonía como punto de partida, la aplicación del principio de razón suficiente y la conclusión del argumento. Sin embargo, la prueba trasciende, por su propia naturaleza, este esquema, pues se distingue de las clásicas vías tomistas tanto en el orden lógico como en el ontológico.

Antes de describir cada uno de los tres pasos de la prueba, conviene subrayar una de esas diferencias: mientras que las vías tomistas tenían un carácter ascendente —vertical— por acceder a Dios como cumbre y razón última de una serie de causas esencialmente subordinadas en el presente, el argumento de Leibniz tiene un carácter horizontal, pues accede a Dios como causa común. Así como en el primer caso Dios es causa de *toda* la perfección de las criaturas y por tanto él es esa misma perfección de modo absoluto, en el argumento leibniciano Dios es considerado razón de la armonía de *todas* las substancias creadas.

A. Punto de partida del argumento

Como su propio nombre lo indica, el punto de partida del argumento es la armonía. En su acepción habitual, se entiende por armonía la disposición agradable de diversos elementos; la correcta adecuación de las proporciones, figuras, colores, sonidos, etc.; la coherencia formal en la sucesión de elementos en una serie. La armonía tiene pues mucho que ver con el agrado sensible, y se suele referir a las bellas artes y a la contemplación de la naturaleza.

Esta idea de armonía influye mucho en el pensamiento de Leibniz desde su juventud. Con sólo veintitrés años escribía: “Pero, como en la naturaleza no hay realmente sabiduría ni apetito alguno, ese bello orden resulta del hecho de que la naturaleza es el reloj de Dios (*horologium Dei*)”[51].

La idea de armonía es una intuición fundamental del sistema de Leibniz, y así se manifiesta desde sus primeros trabajos. ¿De dónde pro-

51. *A Thomasius* (1669), G. I, 25.

viene esta intuición?[52]. Indudablemente influyen las circunstancias políticas de la época. Al comienzo de la segunda mitad del siglo XVII, Alemania era una amalgama de estados soberanos (más de trescientos cincuenta) donde reina el caos político. En Europa, la Guerra de los Treinta años aumenta el distanciamiento entre los Estados. Estos conflictos están asociados a las divisiones producidas por motivos religiosos. El protestantismo se disuelve en multitud de sectas[53]. Desde su infancia, el ideal de la unidad se convierte en el empeño constante de Leibniz.

La idea de armonía también está presente en la afición de Leibniz por la música. Esta afición no es ajena a sus intereses filosóficos, pues de ella toma ejemplos para ilustrar la hipótesis de la concomitancia, la teoría intelectualista de la afectividad, la respuesta al problema del mal, etc.[54].

En diferentes momentos de su vida desarrolló otros estudios que tienen relación con la aparición de la idea de armonía: la aritmología, la astronomía, la física, etc. “Pero, en definitiva, si se quiere seguir en su génesis la idea de armonía en Leibniz, deberíamos preguntarnos por la tradición filosófica que se enseñaba en las Escuelas, sobre todo del platonismo y, aún más, la del estoicismo. Sin embargo, esta génesis supone un germen, una intuición fundamental cuyo origen es inexplicable, porque se confunde con la personalidad misma del autor”[55].

Iwanicki también admite que, probablemente, “la noción de la armonía constituya el objeto esencial de las preocupaciones filosóficas de Leibinz”[56]. Sin embargo, precisa que “la concepción leibniciana de la armonía no es siempre la misma: aproximadamente hasta 1680, la armonía regía según su orden las existencias de los seres y sus acciones. Más tarde, sobre la base de que no se puede atribuir a las substancias ninguna acción externa, la armonía tiene la función de regir los estados internos de las diversas substancias”[57].

52. Belaval aporta algunas sugerencias sobre el origen de la idea de armonía en el pensamiento leibniciano (cfr. BELAVAL, Y.: *o. c.*, pp. 86-87).

53. Cfr. BELAVAL, Y. *Leibniz. Initiation à sa philosophie*, París 1975, pp. 14-15. Cfr. también HILDEBRANDT, K.: *Leibniz und das Reich der Gnade*, Haag, 1953, pp. 15-18.

54. Cfr. BELAVAL, Y.: *Études*..., cit., p. 86.

55. BELAVAL, Y.: *Études*..., ed. cit., p. 87. Foucher de Careil insiste también en “el origen escolástico de la Armonía preestablecida” (FOUCHER DE CAREIL, *Mémoire sur la philosophie de Leibniz*, París 1905, T. I, p. 197).

56. IWANICKI, J.: *o. c.*, p. 286.

57. *Ibidem*.

En su primera juventud, Leibniz se sintió atraído por la explicación mecánica de la naturaleza, y consideró inútil el recurso a los principios metafísicos[58]. En 1695 escribía: "las matemáticas y los autores modernos (...), sus hermosas maneras de explicar la naturaleza mecánicamente me encantaron"[59]. Y en 1714 relata cómo a la edad de quince años se planteó si debería mantener o no las formas substanciales. "Al fin, concluye, el mecanicismo prevaleció"[60]. No cabe duda de que Leibniz se sentía entonces atraído por la concordia que reinaba en las matemáticas, en contraposición a la disparidad de doctrinas expuestas por los filósofos[61].

Sin embargo, Leibniz abandonó pronto este sistema. Tras un profundo estudio de las ciencias naturales, reconoce ya en 1668 la imposibilidad de explicar el universo mediante el recurso exclusivo a los principios materialistas de Demócrito, Epicuro, Leucipo, Lucrecio, y de los mecanicistas modernos[62]. En la *Confessio Naturae contra Atheistas* (1669) afirma la dependencia de los principios mecánicos respecto de los metafísicos[63]. Y en 1679 escribe: "las leyes de la mecánica que sirven de fundamento a todo el sistema dependen de las causas finales"[64]. Como consecuencia de esta evolución, la armonía rompe los estrechos límites de la física y se extiende a todos los ámbitos de la metafísica[65]. En último término, la armonía preestablecida explica "no solamente la relación del alma y del cuerpo, y de una manera general de todas las mónadas; sino incluso la armonía de las causas eficientes y de las causas finales, así como el acuerdo del Reino de la Naturaleza y del Reino de la Gracia"[66].

Leibniz no renuncia a la aplicación de los principios mecanicistas en el ámbito material, pero subordina ese orden a otro superior. "Las leyes del mecanicismo permanecen intactas (...), las formas o almas no dismi-

58. "Tempus erat quo credebam omnia motuum phaenomena ex principiis pure geometricis explicare posse nullis metaphysicis propositionibus assumtis" (G. VII, 280).

59. G. IV, 478.

60. G. III, 606.

61. Cfr. VITALE, I.: *o. c.*, p. l9.

62. "Nec mechanice naturam explicandi rationes objiciendae, sed causae finales jugendae efficientibus" (Cout. Op., 7).

63. "Ipsa principia mechanica ex metaphysica dependere" (G. VII, 280).

64. B. 2, I, 495.

65. "La armonía no se limita sólo al ámbito del mundo natural, es una constante de nuestro conocimiento que revela en la estructura de nuestro espíritu una profunda racionalidad que no puede ser meramente casual" (CIONE, E.: *o. c.*, p. 338).

66. JALABERT, J.: *Le Dieu...*, *o.c.*, p. 114.

nuyen en nada las leyes de la materia puesto que estas formas son las leyes mismas y, por tanto, no tienen nada que cambiar (...). El orden de las causas eficientes se encuentra así con el de las causas finales. Y como no puede ser así por una necesidad fatal, absoluta —como pretendían Descartes y Spinoza— lo es por una previsión y una sabiduría infinitas (...). Las mónadas son las leyes de la naturaleza en acto en cada ser; el principio interior que la somete a la ley eterna, su plan inmaterial y divino, la fuente del mecanicismo (*fons mechanismi*)”[67].

La armonía adquiere así un carácter universal. Por tanto, el punto de partida del argumento no consiste en la comprobación de un cierto orden cósmico, de una ordenación constante en la naturaleza, o de una regularidad en los fenómenos físicos; ni mucho menos en un vago sentimiento subjetivo producido por la contemplación de la belleza en la naturaleza o en las artes. El punto de partida del argumento es una armonía metafísica. En efecto, una armonía universal, anterior a toda determinación espacio-temporal, no puede ser el término de un estudio empírico[68]. El acceso racional a Dios que Leibniz propone parte de una armonía universal y preestablecida, entendida como principio metafísico.

La armonía, en primer lugar, es universal. “Una infinitud de mónadas: he aquí la materia de la armonía universal, ya sea que Dios —identificado con la armonía— se exprese a través de ella, ya sea que aparezca como su causa”[69]. Sabemos que el número de mónadas ordenadas por esta armonía universal no es infinito. La idea del mayor número posible, referida a la cantidad de mónadas, es contradictoria, pues para Leibniz “*entia non esse multiplicanda praeter necessitatem*”. El número de mónadas no es el más grande posible, sino el más óptimo. Pero dicho número resulta incalculable. La armonía trasciende el orden de la creación: sólo está enteramente presente en Dios[70].

La armonía, además, está preestablecida. Esto significa, en primer lugar, que es previa al movimiento de los seres creados, pues en virtud del principio de razón suficiente no cabe ningún movimiento si no está previamente ordenado en una dirección determinada. Además, la armonía está previamente establecida con relación al ser mismo de la creación. Y,

67. Foucher de Careil, *o. c.*, T. I, p. 203.

68. Cfr. Del Boca, S.: *o. c.*, p. 122. Cfr. también Barié, G. E.: *La spiritualità dell’essere in Leibniz*, Padua, 1933.

69. Belaval, Y.: *Études...*, *o.c.*, p. 89.

70. Cfr. Belaval, Y.: *Leibniz. Initiation...*, cit., p. 224.

por eso, la armonía prueba la existencia de Dios y la finalidad del Universo *a priori*[71]. En la medida en que se precisa la relación que existe entre el principio de la armonía y la noción metafísica de ser, se difumina la distinción entre el argumento ontológico y el argumento por la armonía preestablecida[72].

Hemos examinado el origen y la evolución del concepto de armonía en el pensamiento leibniciano: desde una simple intuición, hasta el principio universal y apriorístico que determina el ser de la creación. Es el momento de analizar sistemáticamente cómo entiende Leibniz la armonía en sus obras de madurez. En general, la define como *unitas in varietate*. En ocasiones, precisa aún más: "La armonía es la perfección de los pensables, en cuanto que son pensables. Hay armonía cuando muchas cosas se reducen a una sola. Pues donde no hay variedad no hay armonía. Del mismo modo, donde hay variedad sin orden, sin proporción, no hay armonía. De este modo, resulta patente que cuanto mayor sea la variedad y la unidad en esa variedad, tanto mayor será la armonía"[73].

Otro texto, fechado aproximadamente en 1676, aporta una nueva definición: "la armonía no es otra cosa que una cierta simplicidad en lo múltiple. Y en esto consiste la belleza y la hermosura. De este modo, existir es para una cosa lo mismo que ser entendida por Dios como óptima, o como máximamente armónica"[74]. En la *Confessio Philosophi* aparecen otras variantes de esta misma definición. En lugar de *unitas* se encuentra *similitudo* e *identitas*; y en lugar de *varietas* aparece *diversitas*[75]. En esa misma obra, Leibniz precisa que la definición quedaría incompleta si no se añadiera que la armonía se refiere no a las partes, sino a la totalidad: *non partium sed totius seriei affectio est*[76].

71. "Recte expensis rebus pro principio statuo Harmoniam rerum, id est quantum plurium essentiae potest existat. Sequitur plus rationis esse ad existendum quam ad non existendum. Et omnia extitura si id fieri posset" (JAGODINSKY, J.: *Leibnitiana Elementa philosophiae arcanae de summa rerum*, Kazan, 1913, p. 28). Cfr. también MOREAU, J.: *o. c.*, p. 76.

72. "Por esta vía, a través de la noción de armonía universal, (Leibniz) accede finalmente al argumento ontológico" (Gr. inéd., p. 12).

73. *Ibidem*.

74. "Harmonia hoc ipsum est, simplicitas quaedam in multitudine. Et in eo consistit pulchritudo et voluptas. Itaque res existere idem est quod a Deo intelligi optimas, sive maxime harmonicas" (*ibidem*, p. 267).

75. BELAVAL, Y.: *Confessio Philosophi*, París 1970, pp. 27-40.

76. *Ibidem*, p. 46.

Hay armonía, por tanto, *cum multa ad quandam unitatem revocantur*, "y es tanto más grande cuanto mayor es la realidad que resulta unificada, lo que indica orden y proporción (...). Al igual que en Heráclito y en los estoicos, la armonía resulta de una cierta tensión (...). La armonía concierne al todo, o a un todo; es la unidad en la variedad de un todo"[77].

Unidad y multiplicidad: los dos elementos de la definición son necesarios. Leibniz era un pluralista convencido. No aceptaba la doctrina de Spinoza, según la cual las almas son simples modos de una única substancia, que existe por sí y se comprende por sí. Por el contrario, mantiene la multiplicidad como un dato innegable. Esta multiplicidad, por otra parte, no es meramente cuantitativa, sino que también es cualitativa, en virtud del principio de los indiscernibles: *eadem sum, quae sibi substitui possunt salva veritate*. Nada se repite en la creación; cada una de las innumerables mónadas que la componen se distingue realmente de las demás. No hay, pues, dos estados idénticos en las substancias: *nulla esse denominationes extrinsecas ob rerum connexionem inter se*[78]. La identidad sin variedad equivaldría al sueño de la muerte[79]. La armonía exige esta diversidad: los tubos de un órgano no pueden ser iguales; Midas nunca se sintió tan pobre como cuando todo se convertía en oro al contacto con sus manos.

Y, junto a la diversidad, la unidad. La variedad sin unidad no sería más que una amalgama caótica; aun más, no sería en absoluto. Pero la unidad se puede entender en diversos sentidos. En primer lugar, como la simplicidad de la substancia. "Se puede entender por substancia el substrato, el *hypokeimenon*, cuya actividad es la fuente de toda variación, imagen aplicable tanto a la Mónada de las mónadas, Dios, *Fons rerum substantiatoriae Monas* (*Cout. Op*., p. 528), como a la mónada creada, *fons variationum* (*ibidem*, p. 14). Se puede entender también por substancia la esencia, la *ousia*, cuya simplicidad consiste en la ley de la serie. En los dos casos, estamos ante la *fons harmoniae*"[80].

La unidad es también el uno del todo. Una pluralidad constituye un todo cuando se la considera *tamquam unum*[81]. De este modo, una colección de mónadas —y, en concreto, la que compone la creación— no se

77. Belaval, Y.: *Études..., o.c.,* pp. 87-88.
78. Cout. Op., p. 18.
79. Cfr. *ibidem*, p. 16.
80. Belaval, Y.: *Études...*, p. 95.
81. Cfr. G. IV, 35.

reduce a una suma aritmética, sino que es un *optimum* cualitativo, tiene la indivisibilidad de una forma, de una estructura; añadir o quitar una sola mónada cambiaría la armonía del todo, al igual que un número se altera al sumar o restar una unidad.

La unidad, por tanto, también puede ser entendida como la unicidad del *optimum*: entre todas las posibilidades, hay *una* que es la mejor. En Dios ha prevalecido esta posibilidad, *per quam plurium oriretur distinctae cogitabilitatis*[82]. De donde se sigue que *mundum esse kosmos plenum ornatus: seu ita factum ut maxime satisfaciat intelligenti*[83].

B. El proceso demostrativo

La armonía preestablecida es necesaria para dar razón de los cambios y las variaciones de mónadas sin interacción mutua. Esta doctrina es, por tanto, la única "al mismo tiempo inteligible y natural", e incluso puede ser probada *a priori*, mostrando que la noción de predicado está contenida en la del sujeto[84].

Si las substancias son incomunicables, como asegura Leibniz[85], el desarrollo de cada una de ellas debe estar ordenado por una armonía universal y preestablecida que sincronice su desarrollo con el de las demás. Por eso, la armonía está preestablecida en la naturaleza misma de las substancias[86].

La acción transitiva entre las substancias no es más que "una simple correspondencia entre los estados internos de las mónadas. Esta correspondencia se explica por su teoría general de la expresión. Cada substancia expresa todo el universo desde un cierto punto de vista; lo expresa todo porque entre sus percepciones y los estados internos de las otras substancias hay una relación regulada (...). Esta concomitancia de todas las subs-

82. Cout. Op., p. 535.

83. G. VII, 290.

84. G. III, 144. Cfr. también G. II, 58.

85. "In rigore metaphysico dici potest nullam substantiam creatam in aliam exercere influxum" (Cout. Op., p. 521).

86. "C'est qu'il faut donc dire que Dieu a creé d'abord l'ame, ou toute autre unité reelle de tel le sorte, que tout luy doit naistre de son propre fonds, par une parfaite spontaneité à l'égard d'elle-même" (G. IV, 484). Cfr. también: G. IV, 476; G. II, 93; G. IV, 499; G. VI, 540, 547, etc.

tancias, que hace que se correspondan, dando lugar a la apariencia de una interacción, constituye lo que Leibniz llama su armonía preestablecida"[87].

La naturaleza de las substancias y la armonía preestablecida inscrita en ellas no pueden ser producto del azar o de la necesidad bruta. Por tanto, es preciso recurrir a una causa de orden superior. Se puede refutar el argumento tomado de la belleza de las cosas visibles diciendo que, entre una infinitud de producciones del azar, ha prevalecido el mundo en el que ahora nos encontramos; pero es imposible sostener que el azar, la necesidad bruta, o la naturaleza privada de conocimiento puedan producir la correspondencia perpetua de seres entre los que no existe ninguna correspondencia[88].

La armonía preestablecida, en efecto, requiere una causa general. Una armonía que está inscrita en la existencia misma de las substancias y que no procede en ningún modo de su influencia recíproca, sino que se deriva de la ley de su desarrollo interno, no puede tener otra causa que la que las ha llamado juntas a la existencia. Se concluye, por tanto, la existencia de una causa universal, que debe ser inteligente y estar dotada de una ciencia infinita. Es preciso que conozca la infinidad de substancias, y la serie infinita de accidentes de cada una, a fin de crear exclusivamente las que conciertan hasta en sus más mínimos detalles. "En una palabra, la armonía preestablecida aporta una nueva prueba de la existencia de Dios"[89].

Las finalidades, conscientes o inconscientes, de la mónadas explican su desarrollo interno, no la correspondencia externa del conjunto. Hay, pues, una finalidad superior, a la cual todas las otras se subordinan, y esta finalidad trascendente debe ser inteligente y omnisciente.

Podría parecer, sin embargo, que el argumento se construye por la aplicación del principio de causalidad. Si así fuera, la diferencia entre los argumentos clásicos y el argumento de Leibniz no sería relevante. Pero no es este el caso. En las sustancias hay ciertamente una finalidad, pero lo decisivo para el argumento no es tanto el *hecho* de la convergencia de estas finalidades en Dios, como la articulación de todas las *posibles* finalidades entre sí.

Los posibles son posibles en sí mismos, pero su pretensión a existir no es actual sino en cuanto que son pensados por Dios, y no es eficaz sino

87. JALABERT, J.: *Le Dieu..., o.c.*, p. 114.

88. Cfr. G. III, 341.

89. JALABERT, J.: *Le Dieu..., o.c.*, p. 115.

en la medida en que su relativa perfección inclina a la voluntad divina a realizarlos. Por tanto, “finalidad divina y dinámica de los posibles no son más que dos caras de una misma causalidad. Dios no puede querer más que un mundo ordenado”[90].

La finalidad divina no actúa sobre unas substancias previamente creadas. El orden es previo a la misma creación. Dios crea porque ordena. El principio de economía rige la actividad de un Dios geómetra, arquitecto del Universo: *simplicissima enim eligere ad maxima praestanda sapientissimi est*[91]. Ahora bien, esta noción de elección contiene, de algún modo, la oposición de lo posible y de lo real: entre todas las posibilidades que resultan de las leyes necesarias y abstractas del movimiento, Dios permite sólo la realización de las combinaciones compatibles con el orden y la conservación del Universo.

Leibniz no concibe los posibles como objetos presentes ante una inteligencia, indiferentes a la elección que les llevará a la existencia en virtud de una potencia exterior. Por el contrario, los posibles son espíritus en potencia; están, por esencia, llamados a existir; tienden a la existencia, o la pretenden: *ut omne possibile habeat conatum ad existentiam*[92]. Hay, además, otros espíritus que no encuentran su lugar en la jerarquía actual de los espíritus, pero su exclusión no se debe a una decisión trascendente, ni a una elección externa, sino a una imposibilidad de orden espiritual. De no ser por esta imposibilidad, todas las esencias existirían: *et omnia extitura si id fieri posset*[93].

De este modo, la armonía se constituye como la ley misma de la existencia espiritual. El Ser más perfecto, el que posee la mayor realidad, existe necesariamente: en primer lugar, porque la idea de Dios es la más perfecta y aparece como un elemento imprescindible en un sistema que debe ser considerado óptimo. Basta con que esta idea sea posible para que podamos garantizar su existencia, como dice expresamente Leibniz en sus formulaciones del argumento ontológico[94].

90. *Ibidem*, p. 116.

91. JAGODINSKI, I.: *o. c.*, p. l6.

92. G. VII, 289.

93. JAGODINSKY, I.: *o. c.*, p. 28.

94. “Donc, l’existence de Dieu a la presomption pour elle en vertu de cet argument, puis qu’elle n’a besoin que de sa possibilité” (G. III, 443-444).

Por otra parte, el orden armónico de carácter universal requiere un sujeto: *harmonicum maxime quod gratisimum perfectissimo Mentium*[95]. Si cada una de las mónadas constituye un punto de vista sobre la totalidad, y a la vez no puede comunicarse de ningún modo con las demás, es preciso que exista una causa universal, que garantice ese orden preestablecido: no un punto de vista más, sino la totalidad misma asumida en perfecta auto-conciencia. Este segundo camino nos ha conducido al argumento de la armonía preestablecida.

Así se expresa Leibniz: "Debe existir un centro de todo el universo, y un vértice general infinito, y una mente perfectísima o Dios. Esta mente o alma total está presente en todo el cuerpo del mundo: a esta mente se debe también la existencia de las cosas. La existencia no es otra cosa que lo que causa las sensaciones concordantes (...). El infinito todo es uno. Las mentes particulares existen sólo en cuanto el ser supremo juzga armónico que así sea (...). Existir no es otra cosa que ser armónico (*existere nihil alium est quam harmonicum esse*)"[96].

Las ideas de Dios son reales por la realidad misma del entendimiento soberano. Su tendencia a la existencia se combina por una matemática o un mecanismo metafísico[97]. Por tanto, una idea no tiene sentido más que por relación a otras. En el hipotético caso de que se diera una idea aislada, no tendría ningún sentido, estaría vacía. Las ideas se determinan en sus relaciones mutuas; y estas relaciones son, a la vez, principio de unidad y de distinción entre ellas.

En el entendimiento divino, esta relación entre las ideas es real. Por eso dice Leibniz: "aunque las relaciones sean del entendimiento, no se puede decir que sean sin fundamento y realidad. Pues el primer entendimiento es el origen de las cosas"[98]. Los posibles, por tanto, no son abstracciones. Su misma constitución cobra un valor en la producción del mundo: *ex mente prorrumpentes in mundum constituendum*[99].

95. JAGODINSKI, I.: *o. c.*, p. 36.

96. *Ibidem*, p. 32. Leibniz formula este mismo principio de diferentes formas, como en este texto, probablemente anterior a 1680: "harmonia hoc ipsum est, simplicitas quaedam in multitudine. Et in eo consistit pulchritudo et voluptas. Itaque res existere idem est quod a Deo intelligi optimas, sive maxime harmonikas" (Gr. inéd., 267).

97. Cfr. G. VII, 304.

98. *N. E.*, II, XII, §3; G. IV, 132.

99. Gr. inéd., p. 397.

Leibniz es un celoso defensor de la idea de unidad[100]. La unidad no puede disociarse del ser mismo de las cosas. Pero al mismo tiempo es un pluralista convencido, como se demuestra en su rechazo al monismo de Spinoza. La pluralidad está presente en todo su pensamiento, entre otras cosas por su resistencia ante la idea de que el espíritu —y, especialmente, el humano— se resuelva en un modo de la única substancia[101].

La pluralidad se integra plenamente en el sistema filosófico de Leibniz. La tensión entre estos dos principios, unidad y pluralidad, está en el origen de la idea de mónada, y —por supuesto— de la idea de armonía preestablecida. La armonía, definida como unidad en la variedad de un todo, es precisamente el nexo, el puente que salva la distancia entre los dos principios.

El ser, inseparablemente unido a la idea de unidad, está presente también en el ámbito de lo múltiple en virtud de la configuración necesariamente armónica de lo creado. La aritmética cuantitativa del discontinuo cobra sentido al ser complementada por una continuidad cualitativa[102].

La armonía preestablecida, que se deriva de los principios básicos de la metafísica de Leibniz, y en especial del principio de razón suficiente, remite necesariamente a una sabiduría infinita, causa universal de todo lo que es. "Los análisis metafísicos que nos descubren la necesidad de la armonía universal, nos llevan al mismo tiempo a admirar la sabiduría infinita, a la vez que aportan una demostración de su existencia"[103]. La adornada prosa con la que Leibniz describe la armonía universal y su relación con el Ser supremo, recubre una fría y sistemática demostración de la existencia de Dios.

100. Vitale apoya esta afirmación con diversos textos: "escribe al P. DES BOSES: '*ens et unum converti tecum sentio*' (JANET, P.: *Oeuvres Philosophiques de Leibniz*, París 1900, II, 450). Con anterioridad había escrito a Arnauld: 'yo no concibo ninguna realidad sin una verdadera unidad' (*ibidem*, I, 655). Y aun más claramente: 'para ser más exactos, yo tengo por axioma esta proposición idéntica, que no difiere más que en el acento: aquello que no es verdaderamente *un* ser, no es verdaderamente un *ser*. Así, siempre he creído que el uno y el ser son cosas recíprocas' (*ibidem*)" (VITALE, I.: *o. c.*, p. 25).

101. Cfr. FOUCHER DE CAREIL, *o. c.*: T. II, 159 y ss.

102. Cfr. BELAVAL, Y.: *Études...*, cit., p. 81; cfr. también BELAVAL, Y.: *Leibniz critique de Descartes*, París 1970, cap. IV.

103. MOREAU, J.: *o. c.*, p. 78.

C. TÉRMINO DEL ARGUMENTO POR LA ARMONÍA PREESTABLECIDA

El acceso racional Dios a través de la armonía preestablecida determina la comprensión del término mismo de la demostración. Leibniz, en efecto, recurre con frecuencia a la armonía preestablecida para explicar la naturaleza del Creador, particularmente en su dimensión dinámica. Por tanto, es preciso, describir los rasgos fundamentales que caracterizan a un Dios cuya existencia ha sido racionalmente demostrada por la doctrina de la armonía preestablecida.

Podría parecer que una armonía universal y necesaria, preestablecida en el ámbito de ser, supone un cierto límite a la idea de un Dios omnipotente, sapientísimo e infinitamente libre. ¿No queda reducido el Creador a un simple ejecutor del imperio de una armonía preestablecida que produce necesariamente un *maximum* de esencia, en el mejor —y, por ello, en el único— de los mundos realmente posibles? La espiritualización del finalismo físico, la sumisión del Dios arquitecto o relojero en el principio de la armonía universal, parece incompatible con un Dios providencial[104].

Sin embargo, sabemos que Leibniz estaba movido por un interés apologético y que se propone conjugar los intereses de la piedad cristiana con las exigencias racionales. Por tanto, la armonía no puede entenderse como un límite de la naturaleza divina, pues Dios mismo es la armonía universal. Así lo describe el propio Leibniz: "Puedo demostrar que hay una razón última de las cosas que consiste en la armonía universal, es decir, Dios (*ratio ultima rerum seu harmonia universalis, id est Deus*)"[105]. Mathieu señala que, desde 1673, Leibniz califica a Dios como armonía, "lo cual muestra la relevancia ontológica y la eficacia unificante de dicho término (desde un punto de vista real, no sólo lógico)"[106]. Echeverría afirma a este respecto: "Si entre las numerosas definiciones que (Leibniz) da de Dios y los múltiples atributos que le hace corresponder (omnipotencia, omnisciencia, bondad suprema, etc.), buscamos una caracterización que sea propiamente leibniciana (...), la más propia podría ser la siguiente, a mi modo de ver: Dios es armonía (...). Dios, por lo tanto, existe, y no es sino la armonía o concordancia entre los distintos individuos o mónadas; y

104. Cfr. MOREAU, J.: *o. c.*, p. 72.
105. G. I, 61.
106. MATHIEU, V.: *o. c.*, p. 27.

no sólo la armonía entre sus respectivas percepciones, sino también entre sus actos: proyectos comunes, etc."[107].

De este modo, Leibniz, que ya en 1671 había descrito a Dios como el trono de la armonía[108], accede a un Dios armónico y armonizante. El conocimiento que de El podamos tener se ha de apoyar en la consideración del orden de las cosas creadas. En 1695, por ejemplo, afirmaba: "De este modo, para amar a Dios es preciso conocer sus perfecciones, que las verdades eternas nos representan mientras que en el fondo de las cosas vemos el gran orden y la armonía universal como una realidad maravillosa, que es —con respecto a la divinidad— lo que el rayo es al sol"[109].

Esta analogía no es nueva en la historia de la filosofía. Tomás de Aquino la había utilizado, aunque los términos de la comparación fueran un poco distintos: el ser mismo de la creación y el Ser divino[110]. Esta coincidencia ilustra una conclusión expresada en el apartado anterior: Dios puede asimilarse de algún modo a la armonía universal por la estrecha vinculación que existe entre la armonía y el ser. Aunque se podría precisar que el ser al que Leibniz se refiere es algo muy próximo a la simple existencia fáctica. Si algo existe, si encuentra su lugar en la jerarquía de los espíritus, es porque *es* más, porque su esencia reúne un mayor número de perfecciones, no en sí misma considerada, sino en su relación armónica con el todo. Un Dios que haga efectivo el paso del orden de los posibles al orden de lo real (esencias que se articulan del modo más perfecto), debe tener en sí mismo el orden y la armonía en su máximo grado, pues su designio creador está determinado precisamente por esa armonía. Así lo expresa el mismo Leibniz: "El conocimiento de las grandezas de Dios y de las huellas de su bondad y de su sabiduría consisten principalmente en la contemplación del orden maravilloso que se descubre en todas las cosas, a medida en que se profundiza en su estudio"[111].

Dios, en cuanto fuente de toda la armonía, es inabarcable para el entendimiento humano. El espíritu finito es un punto de vista parcial sobre

107. ECHEVERRÍA, J.: *Leibniz*, Barcelona, 1981, pp. 58-59. Cfr. también FRIEDMANN, G.: *o. c.*, p. 23.

108. B. 2, I, 174: "Deum sedem harmoniae universalis".

109. Gr. inéd., p. 88.

110. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, 104, Resp.: "Quia non habet radicem in aere, statim cessat lumen, cessante actione solis. Sic autem se habet omnis creatura ad Deum sicut aer ad solem illuminantem".

111. Gr. inéd., p. 92.

la totalidad, y desde su peculiar perspectiva —finita y limitada— no alcanza a comprender la articulación de todo lo que le rodea en una armonía universal. La armonía misma del universo le excede y no puede comprenderla en plenitud. Por eso, el hombre no puede conocer perfectamente a Dios, "substancia soberana, causa de todas las cosas"; "causa común que cada efecto debe siempre expresar, siguiendo su punto de vista y su capacidad"; "causa general y suprema"; "causa común cuyo poder y sabiduría son infinitos", como Leibniz mismo lo describe en diversas formulaciones del argumento[112].

El hombre, por su limitación, sólo puede conocer esa causa común en sus emanaciones, a través del conocimiento de las verdades eternas y del conocimiento de la armonía del universo. "En otras palabras, es preciso conocer las maravillas de la razón o del espíritu, y las maravillas de la naturaleza"[113]. La armonía por tanto, no sólo es una vía para el acceso racional a la existencia de Dios, sino que también resulta necesaria para el estudio de su naturaleza.

El argumento, a partir de los presupuestos básicos de la filosofía de Leibniz, en donde está firmemente enraizado, se va desarrollando con coherencia y precisión. Por eso, las críticas contra el argumento no consisten de ordinario en observaciones sobre deficiencias particulares, sino que forman parte de una impugnación global del sistema. La crítica de B. Russell supone una excepción. Desde su peculiar interpretación de la filosofía de Leibniz, intenta demostrar que éste incurre en contradicción al formular su argumento de la existencia de Dios por la armonía preestablecida.

Russell afirma que, en general, las pruebas de la existencia de Dios constituyen "la parte más débil y contradictoria de la filosofía de Leibinz"[114]. Su crítica se resume en la siguiente afirmación: "una filosofía de la substancia debe constituir un monismo, o bien un monadismo. Todo monismo —continúa— es necesariamente panteísta, y todo monadismo, cuando es lógico, es con igual necesidad ateo". Más adelante, señala que "en Leibniz hay cuatro argumentos igualmente tendentes a probar la existencia de Dios. Por lo que sé, sólo uno de ellos fue invención suya, y

112. G. II, 75; G. II, 115; G. V, 421; G. VI, 555.

113. Gr. inéd., 580-581.

114. RUSSELL, B.: *o. c.*, p. 199.

se trata del peor de los cuatro"[115]. Se está refiriendo, lógicamente, al argumento por la armonía preestablecida.

Cuando se detiene a estudiar este argumento, insiste en la misma idea: "la prueba de la armonía preestablecida es una forma particular de la llamada prueba fisiteleológica, conocida también como argumento del designio (...), y es palpablemente más defectuosa que todas las demás"[116]. Russell critica especialmente un presupuesto del argumento: la imposibilidad de la interacción entre substancias. Esta interacción, precisa Russell, es de estricta necesidad metafísica, lo cual concierne también a Dios.

Pero Russell se dirige al fondo de la cuestión: la relación entre existencia y armonía. "Toda proposición existencial que no se ocupe de Dios es contingente, y así, aunque no pueda suponerse que Dios, sin contradicción positiva, haya de efectuar la *naturaleza* de ninguna substancia, puede suponerse, sin contradicción, que haya de causar la existencia de tal substancia. Este es el sentido en el que la armonía preestablecida se debe a Dios. Dios optó por crear mónadas que armonizaran entre sí, y aunque la armonía provenga de sus naturalezas, la existencia de las mónadas que poseen tales naturalezas es debida al poder de Dios"[117].

Russell desvincula existencia y armonía en la filosofía de Leibniz. A partir de este momento, el argumento pierde su sentido, es arrancado de su ámbito natural y se hace blanco fácil de críticas y objeciones. Russell señala algunas de ellas, a propósito de la polémica sobre si la existencia es o no un predicado. La formulación del argumento ontológico —afirma— parece optar por una respuesta afirmativa. Por el contrario, el argumento por la armonía preestablecida niega implícitamente esta afirmación, pues supone que "la adición del predicado 'existencia' debe ser metafísicamente imposible". Por tanto, "Leibniz entra en contradicción con el argumento ontológico"[118]. Si se acepta que la existencia es un predicado, la conclusión lógica es el monismo: "debemos considerar a Dios como la única substancia, como un Dios panteísta e inmanente, incapaz de la creación". Si, por el contrario, la existencia no es un predicado, el resultado es el monadismo: "debemos admitir que todas las mónadas existen necesariamente y no dependen de ninguna causa exterior"[119].

115. *Ibidem*.
116. *Ibidem*, p. 211.
117. *Ibidem*, p. 212.
118. *Ibidem*, p. 213.
119. *Ibidem*.

No es éste el lugar para analizar la interpretación que Russell hace del pensamiento de Leibniz. Baste con recordar que la tesis doctoral de Russell subrayaba los aspectos lógicos de la filosofía leibniciana, y en particular en la relación sujeto-predicado. Concluía con una crítica a la falta de una teoría adecuada de las proposiciones racionales. De este modo, interpreta la noción de substancia en Leibniz como una "creencia", y considera que depende del sujeto lógico. Desde su punto de vista, el sistema filosófico de Leibniz es un corolario de su lógica. Esta conclusión, así como la interpretación en la que se funda, es muy discutible. La bibliografía más autorizada sobre el pensamiento de Leibniz considera que su sistema se apoya sobre bases metafísicas, irreductibles a principios de orden lógico.

Otros autores reconocen que Leibniz establece una relación entre armonía y existencia, pero consideran que esa relación no está suficientemente justificada. De este modo, el argumento por la armonía preestablecida pierde también su fundamento. Foucher de Careil, por ejemplo, entiende que la hipótesis de la armonía propone la aplicación de un método matemático en la explicación de lo real, y se pregunta: "¿el método de la matemática es aplicable a la esfera de la existencia? ¿No existe acaso un abismo entre los objetos que la matemática considera y los que la filosofía busca poner en armonía?". Y concluye: "Por tanto, si pruebo que de un equilibrio perfecto entre la acción y la reacción no puede nacer ni producirse nada, se demostrará la falsedad de esta teoría, y la armonía, si no como una quimera, habrá de ser tenida como un principio que no puede ser aplicado a todo (...). Proponemos que la armonía universal, único principio del que se servía Leibniz y que aplica a todo, no es aplicable más que a las esencias, es decir, a las ideas y sus relaciones, pero no a las existencias"[120].

La crítica de Foucher de Careil se dirige contra la aplicación, en el orden de la existencia, de un principio que sólo es válido en el ámbito de las esencias: "la armonía universal es una tendencia idealista (...). Concluyamos pues que la armonía, el sentimiento de armonía tan a propósito para explicar la idea de belleza y, en general, todas las ideas estéticas y sin duda también las ideas morales, no puede explicar las existencias, y que la tentativa de Leibniz de constituir toda la ciencia sobre esta idea, y de deducir todas las cosas de un sólo principio, es exagerada"[121].

120. FOUCHER DE CAREIL, *o. c.*: T. II, pp. 332, 334.
121. *Ibidem*, p. 339.

Más recientemente, se ha señalado que Leibniz concibe la existencia como lo más pensable. "El sentimiento mismo de la armonía preestablecida no se aplica tanto a resolver el problema del conocimiento, como a conferir al mundo la unidad de inteligibilidad que requiere"[122].

Las mónadas, por su parte, son espejos exactos de todo el universo. La diferencia entre cada una de ellas está determinada por la diversa conciencia que tienen con respecto a su ilimitado contenido conceptual, o dicho de otro modo, por la distinción con la que conocen cada una de las ilimitadas imágenes que en ellas se reflejan. Esta es la única posible explicación del fenómeno del conocimiento, una vez establecido el principio de la incomunicabilidad de las substancias.

Leibniz lo ilustra con un clásico ejemplo: "Pues todo está regulado en las cosas de una vez por todas con tanto orden y correspondencia como es posible; la suprema sabiduría y bondad no podrían actuar más que con una perfecta armonía. El presente está cargado del porvenir: el futuro se podría leer en el pasado; lo alejado está expresado en lo próximo. Se podría conocer la belleza del universo en cada alma, si se la pudiera desplegar en toda su extensión, despliegue que no acaece sino con el transcurso del tiempo. Pero como cada percepción distinta del alma comprende una infinidad de percepciones confusas que envuelven todo el universo, el alma misma no conocería las cosas de las que tiene percepción en tanto que tenga de ellas percepciones distintas y precisas (...) Cada alma conoce el infinito, conoce todo, pero confusamente. Como paseándose por la orilla del mar y escuchando el gran ruido que hace, escucha el ruido particular de cada ola, con los cuales está constituido el ruido total, pero sin poderlos distinguir; nuestras percepciones confusas son el resultado de las impresiones que todo el universo hace sobre nosotros. Este está igualmente en cada mónada. Sólo Dios tiene un conocimiento distinto de todo, pues El es su fuente. Bien se ha dicho que El es el centro de todo, pero que su circunferencia no está en ninguna parte, estando todo El presente, de modo inmediato, sin ningún alejamiento de su centro"[123].

122. Salas Ortueta, J.: *El conocimiento del mundo externo y el problema crítico en Leibniz y Hume*, Granada, 1968, p. 160. En este mismo estudio, se añade que "la intervención de Dios, como garante de la armonía preestablecida, no constituye sino una dimensión de su intervención o presencia en la teoría leibniciana del conocimiento. De manera genérica puede decirse que El garantiza, en cierto modo, la inteligibilidad del mundo" (pp. 157-158).

123. Janet, *o. c.*: II, 614.

En definitiva, este argumento postula la existencia de Dios como condición de inteligibilidad. Si se acepta que la existencia es un estado meramente fáctico, que el ser no es otra cosa que la cantidad de esencia y que las substancias son incomunicables, sólo el recurso a Dios puede dar razón del conocimiento. Para Leibniz, conocer es un acto donde se funden la finitud y la infinitud: todo espíritu es omnisciente, pero de modo confuso[124]. La finitud se explica por el carácter limitado de todo espíritu creado; la infinitud exige el recurso a una instancia superior, a un lugar metafísico en el que la posesión intelectual de todo lo posible se dé de un modo total, simultáneo y perfecto.

A pesar de las apariencias, el Dios al que accede Leibniz por este argumento se parece mucho más al *noesis noeseos* de Aristóteles que al demiurgo ordenador y armonizante de Platón[125]. La armonía que propone Leibniz es la vida misma de Dios (la perfecta autoconciencia del orden que rige todas las relaciones reales y posibles), y —en la creación— es la condición *a priori* de toda inteligibilidad. En este sentido, se ha podido afirmar que la armonía implica el idealismo[126]. Más aún, se ha querido ver en la armonía leibniciana un antecedente histórico del ideal regulativo de la razón kantiano, puesto que "precede *a priori* a toda experiencia, haciendo posible el conocimiento empírico o racional"[127].

Se podría añadir que también Aristóteles entendía el espíritu humano como compuesto de finitud e infinitud, y por eso decía que "el hombre *es*, en cierta medida, todas las cosas". Si Leibniz hubiera parafraseado la célebre frase de la *Metafísica*, quizá hubiera introducido un matiz: el hombre (o, en general, la mónada) *conoce*, en cierta medida, todas las cosas. Este matiz tiene su importancia, pues la relación de prioridad entre el ser y el conocimiento determina una diversa concepción de la realidad y de su explicación filosófica.

Hay autores que van aun más lejos en la interpretación del argumento de Leibniz como un anticipo del idealismo: "Este dinamismo de la esencia, que tiende necesariamente a la existencia, evoca invenciblemente el

124. Cout. Op.: p. 10: "Mihi videtur omnem mentem esse omnisciam sed confuse. Et quamlibet mentem simul percipere quicquid fit in toto mundo".

125. Cfr. por ejemplo, *Metafísica*, XII, 7, Bk 1074 b 33; y *Sofista*, 265 c.

126. "La armonía del plan divino, trascendente, se convierte en la condición trascendental de la armonía, inmanente a la creación, que precede *a priori* a toda experiencia, haciendo posible el conocimiento empírico o racional" (BELAVAL, Y.: *Études*..., ed. cit., p. 96).

127. *Ibidem*.

panteísmo spinozista; y Leibniz no deja de admitir que la armonía universal, el universo que contiene la perfección más grande, se realiza necesariamente. Renuncia, pues, a considerar la creación como contingente, como el resultado de un libre decreto, una producción gratuita. Dios produce el universo por la necesidad de su naturaleza; pero su naturaleza es el orden, la armonía; esta necesidad no es la necesidad geométrica, sino una necesidad moral, la necesidad del Bien. La Providen-cia de Malebranche queda así integrada en la necesidad spinozista"[128].

Mucho habría que matizar esta conclusión, ante la que Leibniz protestaría enérgicamente[129]. No parece que un pensador que pretenda explicar racionalmente las principales verdades de la fe cristiana pueda defender unos principios filosóficos que concluyen en la negación de la libertad de Dios o en el panteísmo. Sin embargo, el abismo que se abre entre los fundamentos de la filosofía leibiniciana y una metafísica del ser de orientación aristotélica constituye una realidad innegable. Aunque se pueda establecer una cierta correspondencia entre el fin de ambas filosofías, e incluso entre aspectos formales del método por el que procuran acceder a dicho fin, la diversidad que existe en la formulación de sus principios marca unas diferencias insalvables[130].

CONCLUSIÓN

El argumento leibniciano de la armonía preestablecida para demostrar la existencia de Dios —al igual que los demás argumentos de la teodicea leibniciana— supone, dentro de la filosofía Moderna, un cierto retorno a determinados aspectos formales de la Escolástica. Leibniz conocía bien los precedentes de las cuestiones que investigaba, y su propósito era conservar todo lo aprovechable que pudiera encontrar. Su crítica a los argumentos

128. MOREAU, J.: *o. c.*, pp. 77-78.

129. Cfr. por ejemplo, ECHEVERRÍA, J.: *o. c.*, p. 60. Se puede encontrar una explicación detallada de este problema en: GONZÁLEZ, A. L.: *Presupuestos Metafísicos de la doctrina leibniciana de la creación,* Pamplona 1981 (inédito) pp. 37 y ss.

130. "En la doctrina metafísica [de Leibniz] (...) deben existir elementos discordantes de la tradición. Quiere decirse que es el resultado de su peculiar doctrina metafísica respecto a qué es lo que Dios crea y cómo crea Dios, que en el fondo lleva consigo una determinada visión de la realidad, antitética con la metafísica de orientación aristotélica" (GONZÁLEZ, A. L.: *o. c.*, p. 13).

para demostrar la existencia de Dios no es tanto una impugnación radical, como la formulación de un conjunto de observaciones parciales sobre aspectos inexactos o poco fundamentados. Al comparar la nueva formulación con la que Leibniz presenta los argumentos clásicos para demostrar la existencia de Dios, una de las diferencias que se observa es la relevancia que cobra la idea de la armonía, no sólo por ser el punto de partida de su argumento más original, sino también por el modo en que influye en todos los demás.

La idea de armonía adquiere una singular relevancia en la fundamentación de su metafísica. El argumento por la finalidad, o por el orden y la armonía del universo, que hasta entonces gozaba —según Leibniz— de una certeza puramente moral, adquiere ahora una certeza matemática, por el nuevo tipo de armonía que Lebniz introduce en la filosofia.

Esta nueva idea de armonía transforma de tal modo el argumento que lo convierte en el más original de la teodicea leibniciana. Sin embargo, su importancia no radica ni en su originalidad, ni en el recurso a esta demostración cuando el objeto del discurso de Leibniz es precisamente demostrar la existencia de Dios. Más aún, en sus principales escritos no lo ha desarrollado sistemáticamente, como hizo, por ejemplo, con el argumento ontológico. Para ponderar la importancia de este argumento en la teodicea leibniciana hay que remitirse más bien a la influencia de la idea de armonía en la elaboración de los demás argumentos de esa teodicea, y en el estudio de los atributos de Dios.

Pero aunque Leibniz no formule sistemáticamente su argumento por la armonía preestablecida, se refiere a él en numerosas ocasiones. Las nueve formulaciones que se transcriben en este trabajo no constituyen una relación exhaustiva pero son un material suficiente para el estudio del argumento. Estas formulaciones no aparecen reunidas sistemáticamente en ninguna publicación. Por otra parte, entre los argumentos de Leibniz éste es, posiblemente, el menos estudiado. Con frecuencia, sólo se le dedican breves párrafos en los trabajos sobre la teodicea leibniciana, y en casos extremos, o se le confunde con el genérico argumento por el designio, o simplemente se le ignora.

Las nueve formulaciones transcritas abarcan un periodo significativo en la filosofía de Leibniz: desde 1686 a 1716. La naturaleza de las obras en las que aparecen es muy diversa: fragmentos de su correspondencia, pasajes de obras sistemáticas, etc. Las formulaciones aparecen como corolarios o conclusiones en el curso de una discusión sobre cuestiones diver-

sas de la filosofía de Leibniz. Las características comunes de estas formulaciones son las siguientes: el argumento se expone en breves líneas, pues no se pretende elaborar un desarrollo sistemático, sino mostrar una evidencia; se destaca la originalidad del argumento, en tanto que se elabora sobre un nuevo tipo de armonía; se pone de manifiesto la claridad y evidencia con la que este argumento demuestra la existencia de Dios; el Dios al que se accede es, ante todo, la causa común.

Desde el punto de viata sistemático, el argumento se fundamenta en la armonía entendida como unidad en la pluralidad de un todo. Esta armonía permite conjugar el pluralismo, que Leibniz defiende decididamente, con su aspiración radical a la unidad en el ámbito del ser. Leibniz aceptaba, en efecto, el principio clásico: *ens et unum convertuntur*, y añadía que lo que no es verdaderamente *un* ser, no es verdaderamente un *ser*. Si algo es, de algún modo forma un *unum* con todo lo que es. La armonía es el principio metafísico que confiere la unidad, que da sentido a todo el ámbito de lo real. Esta armonía no es una reglamentación introducida *a posteriori* en una realidad ya existente. Se trata, por el contrario, de una armonía universal y preestablecida, es decir, *a priori*. Armonía y existencia quedan así inseparablemente unidas: *existere nihil aliud est quam harmonicum esse*.

La armonía es una consecuencia del principio de la incomunicabilidad de las mónadas o substancias. Las mónadas, en expresión de Leibniz, carecen de ventanas al exterior. Toda su actividad responde a un principio interior que actúa con total independencia de la actividad fáctica de las demás mónadas. Si, de hecho, en el despliegue de su actividad, existe una perfecta conjunción, es porque se rigen de acuerdo con una armonía preestablecida, pues nada, ni siquiera la misma armonía, les puede venir a las substancias de fuera. Se trata de un principio preestablecido en la naturaleza misma de las substancias. Este principio da razón de su ser, o más aún, es su razón de ser. Si una substancia llega a la existencia, si encuentra su lugar en la jerarquía de los espíritus, se debe a su perfección, no en un sentido absoluto, sino en relación con las demás substancias.

La suposición de una armonía de tal especie postula la existencia de una causa común, de un ser sumamente inteligente y poderoso en el que la armonía no se dé solamente como una condición de existencia —o, visto desde otra óptica, como una condición de inteligibilidad— sino que él mismo sustenta y da razón de la armonía. Se accede por esta vía a un Dios *Fons Harmoniae*, que no se puede distinguir de la armonía misma de la

que es, al mismo tiempo, sujeto, causa y garantía. El Dios de Leibniz es, ante todo, Armonía. De ahí se siguen sus demás atributos: infinita sabiduría, omnipotencia, etc.

La coherencia del argumento rara vez ha sido puesta en duda, excepto en la línea de interpretación abierta por B. Russell. Las principales críticas contra este argumento se han dirigido contra los supuestos de los que parte. En efecto, un sistema denominado por su propio autor como sistema de la armonía preestablecida, exige —en virtud de los presupuestos sobre los que se apoya— el reconocimiento racional de la existencia de Dios. No parece, contra la afirmación de Russell, que todo monadismo deba ser necesariamente ateo. Por el contrario, un monadismo cuya razón de ser es una armonía universal y preestablecida exige la existencia de un Ser infinitamente sabio y poderoso, causa común de todas las cosas. Aquí radica la fuerza del argumento y su sorprendente claridad. Pero cabe preguntarse, como lo hace Foucher de Careil, si la armonía, que puede dar razón de fenómenos físicos o demostraciones matemáticas, puede tener la misma fuerza en el ámbito del ser.

En la respuesta a esta pregunta se decide la aceptación o no del argumento (y, en último término, del sistema leibniciano). Su mismo planteamiento supone la distinción entre dos consideraciones del ser muy distintas. La opción de Leibniz al proponer la posibilidad de acceder a Dios a través de la armonía preestablecida, marca una ruptura con la filosofía del ser, elaborada sobre los presupuestos del pensamiento aristotélico.

EL ARGUMENTO ONTOLÓGICO DE LEIBNIZ

CONSUELO MARTÍNEZ PRIEGO

I. INTRODUCCIÓN*

El carácter arquitectónico de la filosofía de G.W. Leibniz[1] introduce a Dios en el mundo como objeto de pleno derecho. Él es el Ser que explica, fundamenta, crea, causa y es la razón de todo lo que hay[2]. Los argumentos para demostrar la existencia de Dios son una exigencia metódica. La pregunta, la única pregunta relevante, "por qué el ser y no más bien la nada"[3], quedaría de lo contrario desprovista de una respuesta suficiente: Dios.

Ahora bien, así como todos los argumentos para demostrar la existencia de Dios, dice Leibniz, son válidos, los hombres, al estar volcados hacia lo exterior por los sentidos, prefieren las pruebas *a posteriori*. Leibniz, sin

* Utilizaré las siguientes abreviaturas de las principales ediciones de las obras de Leibniz: **AK**. *G.W. Leibniz. Samtliche Schriften und Briefe*, herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin.— **GP**: *Die Philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*, herausgegeben von C.I. Gerhardt, Hildesheim 1965.— **COUT**: *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, par L. Couturat, PUF, París 1903.— **GRUA**: *G.W. Leibniz. Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque Provinciale de Hanovre*, publiés et anotés par G. Grua, PUF, París 1948.— **DUT**: DUTENS, L.: Leibniz, *Opera omnia nunc prima collecta (1730-1812)*, reimp. Hildesheim 1989.

1. Cfr. SERRES, M.: *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, París, 1968, pp. 10-18.

2. Cfr. *De rerum originatione radicali* (1697), GP VII, 303-305.

3. *Principes de la Nature*…(1714) § 7.

embargo, es más partidario de los que son *a priori*, y la razón es clara: su grado de rigor es superior[4]. Las pruebas *a posteriori* señalan un camino de ascenso, y marcan con ello una cierta hilazón entre lo finito y lo infinito. No obstante, hay un argumento, el ontológico, que, prescindiendo de dicha hilazón o dependencia de lo finito respecto a lo infinito, se centra sólo en Dios. Mira aquello que en Dios no es reductible en modo alguno a lo creado. Un argumento que, al concluirse, dice cómo es Dios. Porque así como todo necesita una razón, Dios no la necesita: Él la "tiene", o la "es"[5]. Dios es *spontaneitas rationalis*[6]. Este argumento parece ser la clave, el gozne de todo lo demás. Porque todo depende de Él y Él es tal como este argumento muestra; y porque, en general, el argumento ontológico hace referencia implícitamente, no sólo a Dios, sino a la verdad misma, puesto que ésta es decir y pensar que el ser es. Propiamente el argumento ontológico es un laboratorio conceptual, una atalaya privilegiada para la observación. El traslado de la posibilidad lógica a la real llega a su punto de máximo esfuerzo, donde el paso queda solapado por los mismos términos del problema, en los que, propiamente, ya no hay paso[7]. Es una propuesta audaz, tal vez la más audaz que la mente humana ha ideado.

Abordaremos el estudio del argumento ontológico atendiendo especialmente a la evolución que el pensamiento de Leibniz sufrió con el paso de los años. Son relativamente recientes los estudios sobre la obra leibniziana que ponen todo el acento necesario en este aspecto[8]; aún dentro de los que han visto que su postura va matizándose, no todos aciertan con el modo de explicar los hilos conductores del cambio, ni afrontan sus estudios de modo que esta circunstancia sea tenida, de hecho, suficientemente en cuenta[9]. Una panorámica diacrónica de las formulaciones del argu-

4. Cfr. GP VI, 577.

5. LOVEJOY, A. O.: *La gran cadena del ser*, Acaria, Barcelona, 1983, p. 213.

6. Cfr. ROLDÁN PANADERO, C.: *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, Tecnos, Madrid, 1990, Introducción.

7. Cfr. MATHIEU, V.: "Possibilità", en *Enciclopedia Filosofica*, Sansoni, Firenze 1967, p. 191-206.

8. Cfr. HEINEKAMP, A.: "Lógica y Metafísica en Leibniz. Principales líneas de interpretación durante el siglo XX", en *Diálogo Filosófico*, 19 (1991), pp. 4-31. En este artículo, llama Heinekamp método "de desarrollo histórico"a aquel que acentúa la evolución del pensamiento, sacando las consecuencias filosóficas oportunas. J. A. NICOLÁS en *Razón, Verdad y Libertad en W.G. Leibniz* (Granada, 1994, p. 23), incluye dentro de esta línea de interpretación a A. Robinet, Y. Belaval, G.H.R. Parkinson, N. Rescher, y otros.

9. Si se da una evolución, un dato que jamás debe perderse de vista es la fecha de redacción, o si se trata de una obra sistemática o una anotación marginal, etc. Cfr. RACIONERO, Q.:

mento ontológico en la obra de Leibniz, nos permitirá ver el argumento en su verdadera evolución, que no es sino crecimiento. La demostración va superándose a sí misma y a las objeciones que los interlocutores de Leibniz van presentando. Especialmente se mostrará que, además de cierta mudanza conceptual importante por los términos a los que se refiere, lo que verdaderamente se da es una progresiva autoaclaración. Pero en definitiva el universo metafísico en el que se desenvuelven las diversas formulaciones es muy semejante con el paso de los años.

Iniciaremos la investigación delimitando con mayor exactitud el objeto de estudio. Recientemente las versiones del argumento ontológico y sus clasificaciones han llegado a hacer confuso el concepto que durante siglos ha servido para identificar una sola clase de argumentaciones. Se trata de sopesar hasta qué punto el contexto metafísico en el que se formula la demostración y el encaminamiento posterior de dicho contexto, son razón suficiente para desvincular ciertos argumentos de lo que comúnmente se entiende por “argumento ontológico”[10]. De este modo podremos llevar a cabo, atendiendo a un criterio de selección, la recopilación de los textos en los que Leibniz formula la prueba —o se refiere a ella de modo suficientemente explícito—. Conviene destacar el elevadísimo número de formulaciones halladas[11], y la distensión temporal, puesto que no parece irrelevante que ciertos textos disten entre sí 46 años.

“La ‘cuestión Leibniziana’”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 1 (1980), pp. 263-311.

10. De la simple lectura de los textos surgirá también la pregunta, alimentada por la bibliografía aparecida en los últimos años, por la posible existencia de un quinto argumento, *a priori* al igual que el ontológico, que ha venido a llamarse modal. Vid. HERNÁNDEZ, A.: *El argumento modal de Leibniz*.

11. Tanto por las características de la obra de Leibniz —en su mayoría son opúsculos, cartas, anotaciones y un sin fin de textos de diversa índole— como por el hecho de que algunos escritos aún no han sido publicados, es imposible afirmar que se posean “todos” los textos existentes; sin embargo, debe considerarse que la selección, por su amplitud numérica y temporal, impide que nuevos hallazgos introduzcan novedades relevantes.

II. QUÉ ES UN ARGUMENTO ONTOLÓGICO

Ninguno de los autores que discutieron, o simplemente dieron su opinión sobre la validez, profundidad o cualquier otro aspecto de la demostración, se evitó la molestia de reeditarlo, de decir en cada caso "qué argumento es el que estaban rebatiendo o defendiendo". En ese momento la prueba queda revestida con una nueva forma, un ropaje metafísico distinto. Aparece así la pregunta de si hay verdaderamente *un solo argumento* que deba llamarse con un solo nombre, ya sea éste "de Anselmo" ya "ontológico", según se prefiera. Esta cuestión se hace tanto más problemática cuando hay quien explícitamente ha sostenido que el argumento que San Anselmo formuló por primera vez en el siglo XI, nada tiene que ver con el de los autores de la edad moderna[12]. Mostraré algunos puntos relativos al estado de esta cuestión, con el fin de sentar las bases en torno a nuestro punto de partida en la selección de textos.

1. LA PRUEBA DE ANSELMO *VERSUS* EL ARGUMENTO ONTOLÓGICO MODERNO

Verdaderamente al leer a Anselmo parece que nos encontramos ante una oración y no ante una demostración racional o argumento probatorio[13]. Un agudísimo contraste surge al presenciar el tono de los textos leibnizianos, en los que el autor "sólo razona", y esto con tanta frialdad como su metafísica le permite[14]. Sin embargo, esta dualidad queda subsanada al

12. Cfr. HENRICH, D.: *Der Ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschischte in der Neuzeit*, Tübingen, 1967. (En adelante citaremos esta obra por su traducción italiana: *La prova ontologica dell'esistenza di Dio: la sua problematica e la sua storia nell' età moderna,* Nápoles, 1983).

13. No hay más que leer las palabras de San Anselmo: "¡Oh hombre, lleno de miseria y debilidad!, sal un momento de tus ocupaciones, recógete un instante en ti mismo, lejos del tumulto de tus pensamientos (...). Y ahora, ¡oh Señor, Dios mío!, enseña a mi corazón dónde y cómo te encontrará, dónde y cómo tiene que buscarte (...). Reconozco, Señor, y te doy gracias, que has creado en mí esta imagen para que me acuerde de ti (...). Creo, en efecto, porque si no creyere, no llegaría a comprender". ANSELMO DE CANTERBURY, *Proslogion,* cap. 1, en S. Anselmi Cantuariensis Archipiscopi. *Opera Omnia,* ed. Schmitt, Edimburghi, 1946, I.

14. Baste citar su *Definitio Dei seu Entis a se* (XII.1676): "Dios es el ser de cuya posibilidad (o esencia) se sigue su misma existencia. Si Dios ya definido de este modo es posible, se sigue que existe..."; AK VI-3, 582. Se definen los términos, se ponen en conexión y se concluye, y nada más.

caer en la cuenta de que ese contexto místico—teológico no impide la formulación de una verdadera prueba, encaminada a mostrar la inmediatez peculiar del conocimiento de la existencia de Dios, una vez conocida su esencia[15]. Como ha observado Barth, la reflexión de San Anselmo es una "prueba", y no simplemente una luz sobrenatural o revelación mística; por más que lo primero sea la luz (*intelligere*) y sólo después se constituya la prueba (*probatio*)[16]. Este modo de proceder no anula a la prueba misma, sino que marca un modo específico de edificarse.

La verdadera dificultad, sin embargo, comparece una vez vistos los términos mismos en los que el argumento es formulado en cada caso. Propiamente, según propone Henrich, el argumento cuya historia discurre de Descartes a Kant no es, en modo alguno, el argumento medieval[17]. En la edad moderna se distinguen dos grupos de argumentos que durante un tiempo marcharon paralelamente. Por un lado encontramos a Descartes, Malebranche y Spinoza; por otro a los platónicos de Cambridge, Leibniz, y todo el racionalismo deudor de su pensamiento hasta Baumgarten. No obstante, en la obra del propio Descartes concurren dos argumentos que, en definitiva, son los que sellan la distinción con los planteamientos medievales: por una parte la demostración de la existencia del Ser perfectísimo, y por otra la del Ser necesario. Mientras en el primer caso se precisa considerar la "cantidad" de esencia, a ésta como positividad, y la existencia se define como una perfección más de la esencia —esta versión sería la heredera de la tradición medieval—; en el segundo caso, la demostración de la existencia del Ser necesario, se pone el acento en que ese Ser existe porque es *Causa sui*; es decir, que existe por su propia fuerza, o que sólo puede pensarse como existiendo, porque tiene en sí la razón de su existir. Debe subrayarse, siempre en opinión de Henrich, que las nociones de *Ens perfectissimum* y *Ens necessarium* poseen orígenes distintos —este análisis histórico sustenta en cierta medida la argumentación de Henrich—. Así, mientras el *Ens necessarium* nace de la consideración de lo contingente, el Ser perfectísimo posee orígenes platónico-

15. El mismo Henrich señala esta diferencia, si bien no es, tampoco para él, la cuestión más radical para el discernimiento de las diferencias entre uno y otro modo de formular "los presuntos"argumentos ontológicos. Cfr. HENRICH, D.: *op. cit*., p. 13-14.

16. Cfr. BARTH, K.: *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seins theologischen Programms*, Zürich, Theologischer Verlag, 1986, p. 10.

17. Sobre la historia del argumento ontológico en este período ver: E. SCRIBANO, *L' esistenza di Dio. Storia de la prova ontologica: da Descartes a Kant*. Laterza, Bari, 1994.

agustinianos, enraizados en la consideración de los grados de perfección[18]. Sólo en el discurso llevado a cabo por Leibniz se consolida definitivamente la prueba del *Ens necessarium*; constituye, por esta razón, la madurez de las versiones modernas de este razonamiento[19].

En esta brevísima exposición de algunas de las tesis de Henrich hay toda una maraña de cuestiones que convendrá tratar con cierto orden, especialmente para no perder de vista que nos encontramos en plena dilucidación del criterio de selección de textos en los que se formula el argumento ontológico en la obra leibniziana.

1.1. *El primer factor común: la simplicidad*

Conviene aclarar que tanto Anselmo como Descartes o Leibniz, pretendían explícitamente hacer una "demostración simplicísima" en la que no fuese necesario un ascenso desde lo creado, a través de difíciles razonamientos metafísicos, hasta Dios como su causa, su razón, o su principio, según los casos[20]. En esta línea se sitúa la interpretación del argumento que realiza Tomás de Aquino; para él, el argumento del *Proslogion* no es una demostración de la existencia de Dios, sino más bien un argumento para demostrar que la existencia de Dios es inmediatamente evidente[21]. Por tanto, puesta la evidencia[22], luz (*intelligere*), se formula una demostración para hacerla patente, *probatio*.

La novedad del *Proslogion* ha sido expresada en los siguientes términos: "en el *Monologion* la palabra "Dios" comparece sólo en el último

18. Cfr. HENRICH, D.: *op. cit.*, pp. 21-23.

19. *Idem*, p. 69 y ss.

20. San Anselmo declara al inicio del Proslogion que "después de haber presentado en un opúsculo —se refiere al Monologion—, (...) me he dado cuenta de que esta obra presentaba el gran inconveniente de hacer necesario el encadenamiento de un buen número de raciocinios. Desde ese momento comencé a pensar si no sería posible encontrar una sola prueba que no necesite para ser completa más que de sí misma y que demostrase que Dios existe verdaderamente...". ANSELMO DE CANTERBURY, *Proslogion*, cit., vol. I, p. 93, "Proemio».

21. Cfr. *Quaestiones de Mysterio Trinitatis*, q. I, art. 1. Cit. por VANNI-ROVIGHI, S.: "C'è un secondo argomento ontologico?», en *Studi di filosofia medievale*, vol. I, Vita e Pensiero, Milano, 1978, p. 43.

22. Es precisamente lo que Tomás de Aquino niega que exista; cfr. *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 1.

capítulo; en el *Monologion* se demuestra que alguna cosa que existe es Dios: alguna cosa cuya existencia es probada a partir de ciertos caracteres de las cosas que la experiencia ofrece; en el *Proslogio* se demuestra que Dios existe...”[23]. Esta misma aspiración de inmediatez se revela en los textos de autores modernos: Descartes, padre de la versión moderna según la interpretación de Henrich[24], al iniciar su demostración no tiene certeza alguna a la que asirse —tras cerciorarse de las artimañas que podría tenderle, incluso, un genio maligno— más que la idea clara y distinta de Dios que descubre en su mente[25].

1.2. *Segunda nota: los argumentos ontológicos son* a priori

La segunda nota descriptiva del argumento debe servir para tomar con cierta prudencia todo lo que pueda hacer del argumento ontológico una vía *a posteriori*. Esto puede ocurrir al forjar una demostración del *Ens Necessarium* por simple contraposición con los seres que son “por otro”[26]. Entiéndase por “*a posteriori*” todos los argumentos que Kant agruparía bajo la denominación genérica de “cosmológicos”[27], de modo que partiendo de lo creado bajo algún aspecto o formalidad concreta se elevan al Ser Increado[28]. Leibniz dice de su prueba que es enteramente *a priori*, en el sentido de no depender en absoluto de la experiencia[29]; es decir, del conocimiento que se origina en los sentidos, o de nada que

23. VANNI-ROVIGHI, S.: cit., p. 43.

24. Cfr. HENRICH, D.: *op. cit.*, pp. 29 y ss. Sobre la interpretación de los dos argumentos anselmianos vid: MOROS, E.: *El argumento ontológico modal en Ch. Hartshorne y N. Malcolm*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, 20, Pamplona 1995, pp. 108-118.

25. Cfr. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, V, A.T. VII, p. 83-86.

26. Dentro de los entes que son por otro tendremos que distinguir, una vez llegado el momento de explicar este punto, a los contingentes y los posibles. En los argumentos que recurran a los segundos es donde encontramos el gozne de la discusión. Sin dejar de ser *a priori*, esos argumentos pierden, claramente, la nota primera: la simplicidad.

27. Cfr. KANT, I.: *Kritik der reinen Vernunft*, B 632-635.

28. Cfr. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, A.: *Tratado de metafísica*. vol. II, *Teología natural*, pp. 141-144, 247-249. Evidentemente los argumentos de Tomás de Aquino y de Leibniz no son idénticos, pero no hay inconveniente —mirando los argumentos y no las metafísicas de las autores— en agruparlos bajo un mismo rótulo.

29. Cfr. *Definitio Dei seu Entis a se* (XII.1676), AK VI-3, 582-583; *Monadologie* (1714), § 45.

exista, como existen las cosas del mundo físico[30]. La propuesta inicial de Rovira, según la cual el llamado argumento ontológico se presenta como un "recurso *sui generis* para sacar verdadera la afirmación de que Dios existe"[31], adquiere de este modo su segunda especificación. El recurso es *sui generis* porque no acude a lo existente fuera de nuestra mente.

1.3. *La cuestión del Ser Necesario*

Otro de los temas que las tesis de Henrich obliga a tratar es el que se refiere a la inclusión en el argumento del concepto de *Ens Necessarium*. Según Henrich se trata de una señal de diversificación y, aunque no es el simple uso de la palabra lo que origina la novedad, ésta obliga a confeccionar "otra" demostración.

Es cierto que, especialmente a partir de Descartes, este término es cada vez más usual en las formulaciones del argumento ontológico compuestas en la modernidad; sin embargo, hemos de concluir que el *Ens necessarium*, en el contexto en el que nos encontramos, sólo tiene relevancia como simple *Ens a se* absoluto. Es decir, como "ser a cuya esencia corresponde existir necesariamente", o como "ser que existe por su esencia". En ese sentido es muy acertado mostrar su estrecha relación con la definición de Dios como *Causa sui*[32]. Otro tratamiento del Ser necesario es propio del argumento *a contingentia mundi*, o de otras pruebas en las que de "algo" que no es Dios, se pasa a Dios mismo como Ser que existe con existencia necesaria[33].

Ahora bien, como ha señalado Vanni-Rovighi, este concepto de Ser necesario fue ya descubierto por Anselmo de Canterbury. La idea de Dios como *aliquid quo maius cogitari potest*, no es la idea de algo que resulte de la combinación de todas las perfecciones posibles; sino que se trata de la idea de una "intensidad" de ser tal, que otro ser mayor no pueda

30. Cfr. *Nouveaux Essais*... (1704), Libro IV, cap. XI, 10.

31. ROVIRA, R.: *La fuga del no ser*, Encuentro, Madrid, 1991, p. 23.

32. La derivación mediata o inmediata del argumento ontológico a la *Causa sui*, es propia de la modernidad, no del argumento en la filosofía de S. Anselmo, pero no parece anular los caracteres propios del argumento ontológico, tal y como lo estamos describiendo.

33. Este camino lo recorre tanto el argumento de las verdades eternas como otro argumento, que denominaremos argumento "modal por las posibles".

pensarse[34]; y debe entenderse así, según el propio Anselmo da a entender en su respuesta a Gaunilón, cuando éste le habla de la isla perdida[35]. Efectivamente, Anselmo, frente a Gaunilón, distingue adecuadamente los conceptos de *maius omnibus* y de *id quo maius cogitari nequit*. El primero de estos términos podría referirse al mayor dentro de la serie de los seres finitos asequibles a la experiencia; sin embargo, *id quo maius cogitari nequit* pretende significar otro orden o nivel más allá de lo experimentable. La distinción se asemeja a la existente entre lo cuantitativo y lo cualitativo, que al marcar diferencias entre sujetos hace que los diversos cualitativos sean irreductibles a cierto factor común, como ocurre en los diversos cuantitativos. No se trata, por tanto, de pensar en Dios como un conjunto de perfecciones: basta con llevar hasta el infinito una sola perfección[36]. Es suficiente para ello, pensar en la idea de bien inmutable y eterno, para formarse la de *id quo maius cogitari nequit*[37].

Ahora bien, la idea de bien infinito e inmutable —el ejemplo más claro es la perfección pura—, y la de Ser necesario, son consecutivas tanto en la obra de Anselmo como en la de Descartes y Leibniz, aunque respetando este preciso orden: el concepto de Ser necesario comparece en un segundo momento. El *Ens Necessarium* es consecuencia del *Summe Potens*, *Inmensa Potestas* de Descartes; o, en el caso de Anselmo, el Dios *quod sic vere est ut nec cogitari possit non esse* es consecuencia del *id quo maius nequit cogitari*[38]. Por su parte en Leibniz, la aparición del Ser necesario, es introducido de modo explícito como un "corolario" de la demostración del Ser perfectísimo: el ser que posee todas las perfecciones no puede sino ser un Ser necesario [39].

En resumen, el argumento de Anselmo y los modernos guardan la "profunda similitud" de considerar que el juicio sobre la existencia de Dios es simplicísimo y *a priori* —no requiere ningún elemento externo a Dios mismo— porque a Dios la existencia le pertenece necesariamente; paralelamente, respecto a las demás cosas se requiere el concurso de los

34. Cfr. VANNI-ROVIGHI, S.: *art. cit.*, p. 38.

35. Cfr. *Pro insipiente* 6, en *S. Anselmi ..., cit.*, vol. I, p. 128.

36. Cfr. VANNI-ROVIGHI, S.: *art. cit.*, p. 39.

37. Cfr. *Quid ad haec respondeat*, VIII, cit., pp. 134-135.

38. Cfr. VANNI-ROVIGHI, S.: *art. cit.*, p. 40.

39. "El Ser que posee todas las perfecciones no puede sino ser un Ser necesario". Esto es muy claro en las formulaciones de 1676 (vid. *infra*). Las relaciones entre el Ser Perfectísimo y el Necesario pueden verse en textos de madurez: *Carta a Malebranche* (22.VI [2.VII] 1679), AK II-1, 472-480; *Carta a Jaquelot* (20.XI.1702), GP III, 442-447.

sentidos. El propio Anselmo en el *Liber Apologeticus* esbozó el argumento que incluye la necesidad en la forma equivalente a *cogitari potest*. La posibilidad de Dios, tal y como se revela en el concepto de su esencia, es la misma necesidad. Por eso no parece adecuada la distinción entre dos formas del argumento ontológico: una fundada en el concepto de perfección (Anselmo), y otra en el de necesidad o esencia necesaria (filosofía moderna)[40]. La expresión que condensa las dos perspectivas que Henrich considera dos argumentos distintos es la de *inmensa potestas*. Poner el acento en el diverso modo de considerar esa *inmensa potestas* cartesiana, que ciertamente conduce al Dios *Causa sui* de corte spinoziano y que nada tiene que ver con la propuesta anselmiana, es desviar la mirada de la *inmensa*, para centrarse sólo en la *potestas*, que en Spinoza es poder causal de la esencia capaz de dar a luz la propia existencia[41]. En efecto, eso marca una diferencia insalvable entre ambas filosofías, pero impide fijar la atención en la *inmensa*, la idea misma de Dios, que es lo que a Anselmo le permitía edificar su argumento y en la modernidad da a la *potestas* la virtualidad precisa[42].

2. *La raíz común de los argumentos ontológicos*: *la inmensidad de Dios y su imagen en el alma*

Mirar directamente hacia la inmensidad del Ser perfectísimo es considerar el aspecto del argumento ontológico que recoge lo propio y original respecto a otras argumentaciones. Esta nota se complementa con su otra cualidad que, según hemos visto, estriba en que "en este caso la existencia de Dios no ha de ser conocida por medio del "rodeo" que pasa por el mundo, sino a partir de un conocimiento más sencillo de la esencia divina"[43]. En efecto, inmensidad de Dios y simplicidad en la argumentación deberían ser el objeto de estudio de lo propiamente ontológico.

40. Cfr. FABRO, C.: *Drama del hombre y misterio de Dios*, Madrid 1977, p. 458.

41. Cfr. GONZÁLEZ, A. L.: *El Absoluto como "Causa sui" en Spinoza*, 2ª ed., Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 2, Pamplona, 1996.

42. Cfr. VANNI-ROVIGHI, S.: *art. cit.*, p. 39.

43. SEIFERT, J.: "Kant y Brentano contra Anselmo y Descartes. Reflexiones sobre el argumento ontológico", en *Thémata*, 2 (1985), p. 129.

Pero, volvamos a mirar lo que esto presupone; porque lo que se acepta con este planteamiento es que aquella demostración en la que las "nociones modales" cargan con el peso de la prueba es más perfecta y coherente que aquella en la que la noción de "perfección" se sitúa en ese mismo hueco. Ahora bien, tanto en un caso como en otro es imprescindible preguntar: ¿cómo se sitúa el filósofo ante esas nociones trascendentalísimas, sean o no nociones modales?; o, dicho en otros términos, ¿cómo llegan a la mente unas nociones de "posible" y "necesario" tales que son capaces de hacer la prueba más sólida, más digna de crédito que cuando es la noción de "perfección" la que debe ser legitimada como punto neurálgico? Detener la mirada sólo en el sesgo modal podría convertirse así en una simple máscara que oculte que el primer problema es llegar a la comprensión de la quididad o esencia divina, y no la correcta formalización de la prueba. En efecto, las discusiones más afinadas en torno a la validez del argumento ontológico consiguen pasar de la insistencia en que Dios existe necesariamente, a lo verdaderamente nuclear: si pensamos al Absoluto[44].

Un caso verdaderamente ejemplar de "discusión afinada" lo constituye la polémica que en 1985 se estableció entre Dumoncel y Kalinowski[45]. Este reprocha a Dumoncel la formulación que da del argumento, pretendiendo sacar a la luz las incongruencias, aquello por lo que no concluye el argumento. No obstante, no limita su crítica a estas cuestiones argumentativas y se lanza a atacar más allá de la mera estructura del silogismo. Por eso puntualiza y llega a decir que es "analíticamente débil" la verdad que puede extraerse de un concepto construido intelectualmente *a priori*[46]. Dumoncel responde a esta cuestión con toda claridad: "si analizo un concepto extraído de lo real, tendré una verdad analítica en sentido fuerte, pero si analizo un concepto construido en todas sus piezas no tendrá más que una verdad analítica en sentido débil (...). Así somos dirigidos al problema del origen de nuestra idea de Dios (...), que no es una cuestión puramente lógica"[47]. Una vez insertos en el núcleo de la discusión,

44. VANNI-ROVIGHI, S.: *art. cit.*, p. 42. El modo de la esencia de Dios —si puede causar su existencia, o si es razón de ella o mil cuestiones más de este orden— es asunto importante, pero sólo se puede discutir si se posee tal esencia, o si se piensa realmente en el origen.

45. Los artículos aparecen *Studia Leibnitiana*, XVII (1985), pp. 94-97 y 98-104. Se inició la polémica a raíz del artículo de Dumoncel: "Le système de Leibniz, sa structure et son centre», en *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, 1983, pp. 401-425.

46. Cfr. KALINOWSKI, G.: "Sur l'argument ontologique de Leibniz. A propos de "le système..." de Dumoncel», en *Studia Leibnitiana*, XVII (1985), p. 95-99.

47. DUMONCEL, J. C.: "La théologie modale de Leibniz. Reponse à G. Kalinowski", en *Studia Leibnitiana*, XVII (1985), p. 101-2.

Dumoncel defiende con denuedo el gozne mismo que hace a todos los planteamientos deudores de los mismos presupuestos: la idea de infinito es como la huella misma de Dios en nosotros, o de un tesoro o sello de origen, al que no se le puede preguntar la autenticidad[48]. En definitiva, que "nuestra idea de Dios es una idea fundada y bien fundada"[49], y nada más podemos añadir.

En el mismo sentido señala Seifert que "la necesidad de la existencia de Dios, que se funda en la esencia no fingida del *id quo maius nihil cogitari possit*, no sólo precede, pues, a la imposibilidad de pensar su no-existencia, sino que únicamente el *llegar a comprender esta necesidad es el fundamento* de este no poder pensar la no-existencia de Dios: sólo cuando la necesidad de la esencia, en virtud de la cual Dios existe necesariamente, *es evidente al espíritu*; sólo cuando este espíritu comprende *id ipsum quod res est*, se sigue de ello una legalidad del pensar correcto, el cual no pueda ya negar la necesidad que antes ha reconocido"[50]. Se trata de llegar a comprender porque es evidente al espíritu; esto basta para instaurar un pensar dentro de la legalidad. He aquí la raíz última. Los textos que buscamos, contienen una prueba capaz de recoger esa virtualidad del pensar humano del Absoluto en sí mismo.

III. VISIÓN DIACRÓNICA DEL ARGUMENTO ONTOLÓGICO

Como señalábamos al inicio de estas páginas, el estudio del argumento ontólógico debe comenzar con una panorámica diacrónica, antes de adentrarnos en el estudio sincrónico de cada momento argumentativo. Para ello hemos establecido siete períodos, en los que Leibniz escribe otras tantas formulaciones.

48. Cfr. DUMONCEL, J. C.: *art. cit.*, p. 102.
49. JALABERT, J.: *Le Dieu de Leibniz*, PUF, París, 1960, p. 65.
50. SEIFERT, J.: *art.cit.*, p. 135. La cursiva es nuestra.

1. *Antes del viaje a París*

El despertar filosófico de Leibniz se produce cuando entra en contacto con la filosofía cartesiana; por tanto en el período de su viaje a París[51]. Durante los cuatro años que vivió en esa ciudad los problemas que vinieron a engrosar las listas de los que ya ocupaban su cabeza aumentaron considerablemente[52]. Leibniz era consciente del crecimiento intelectual y los altísimos beneficios que le reportaba vivir en esta ciudad, y por eso quiso prolongar al máximo su estancia allí[53]. Su despertar metafísico en esta época va unido al inicio de un modo de pensar en el que los planteamientos no son meramente físicos y *a posteriori*, sino estrictamente filosóficos, es decir, *a priori*. Sin embargo, debe señalarse que Leibniz conocía la posibilidad de razonar sólo con elementos de la mente, y por tanto de un modo totalmente *a priori*, como muestra un texto que aparece en *Demonstrationum Catholicarum Conspectus* (1668-1669?)[54]. Esta primera referencia al argumento que formulara Descartes es síntoma también del cierto "prestigio" que a sus ojos poseía esta demostración y del conocimiento sólo relativo, lejano, que entonces tenía de ella.

2. *Los primeros intentos: 1675-1676*

En 1675 aparece lo que podemos llamar la primera formulación en toda regla del argumento ontológico leibniziano[55]; su peculiaridad estriba

51. Este tuvo lugar entre los años 1672-1676. Cfr. AITON, J. E.: *Leibniz: una biografía, Alianza*, Madrid, 1992, pp. 69-103.

52. *Ibidem*.

53. Cfr. AITON, E.: *op. cit.* p. 93 y ss.

54. AK VI-1, 494.

55. Nos referimos a la *Carta a Oldenburg* del 28.XII.1675, AK II-1, 250: "No me satisfacen algunos cartesianos en lo referente a este argumento. Se construyen muchas cosas a partir de las Ideas, y tengo para mí la sospecha de que son sofismas (…). Cualquiera que es guiado por los Escolásticos, por Valerio M., por Descartes y otros desde su noción de ente, como aquel de cuya esencia es existir, vacilan tanto tiempo cuanto no consta si tal ente es posible, o puede entenderse. Es fácil pronunciar tales cosas, y no es tan fácil entenderlas. Ya que, de que tal ente sea posible, o que haya alguna idea que responda a tal palabra, se sigue que tal Ente existe. En efecto, pensamos (quiero decir confusamente) muchas cosas que también implican algo, como por ejemplo: el número de todos lo números. A partir de él deben construirse las nociones de infinito, tanto el mínimo como el máximo, de perfectísimo y de su misma totalidad. No obstante, no debemos fiarnos de estas

en que se muestra a sí mismo como un *perfeccionamiento del argumento cartesiano*. En este momento, la perspectiva desde la que se afronta la argumentación es muy cercana a planteamientos estrictamente lógicos, y en consecuencia, muy ligados al aprecio que Leibniz muestra a toda hora por el modo matemático de razonar[56]. Al principio lo relevante es la insuficiencia radical de la teoría cartesiana de las ideas claras y distintas como criterio para la averiguación de la verdad de los conceptos[57]: su falta de rigor[58], el que se trata en último término de un criterio psicologista[59], la inexplicabilidad de situaciones en las que se dice algo y no se piensa lo que significa la palabra[60], etc. Por eso, lo que podríamos llamar la "aportación" de Leibniz, en este primer estadio es aparentemente muy pequeña, ya que está hablando únicamente para criticar las deficiencias ajenas. Está sólo en germen "todo el contenido" que la necesidad de demostrar la "posibilidad" de los conceptos posee; es decir, asegurar que se trata de verdaderas ideas y no de "meros" conceptos o de palabras vacías es algo más que una cuestión de método[61]. Es un nuevo universo metafísico el que esa exigencia está abriendo.

En 1676 la aspiración de rigor es puesta a prueba[62] con formulaciones que han conseguido, junto a las de 1700[63], la máxima fama, en muchos

nociones hasta que se les haya exigido un criterio, que según creo desconocen, que sea como una razón mecánica, fija y visible, para que yo diga de modo irrevocable que resuelve verdaderamente; esto es para nosotros un inexplicable beneficio que nos ha tributado la naturaleza".

56. Cfr. *Carta a Conring* (3.I.1678), AK II-1, 388; *Carta a Tschirnhaus* (1678), GM IV, 462; *Carta a Loefler* (1695), DUT. I, 22; *Carta a Remond* (10.I.1714), GP III, 605. Aunque esta preocupación permanece a lo largo de la obra de Leibniz, en estos primeros momentos la explicitación de lo que metafísicamente supone aún es muy escasa.

57. Cfr. *Respuesta a las primeras objeciones*, AT VII, 115. Cfr. BELAVAL, Y.: *Leibniz critique de Descartes*, Gallimard, París, 1960, pp. 62 y ss.

58. Esa es una crítica constante de Leibniz desde 1675 (cfr. la citada *Carta a Oldenburg*) a 1710 (cfr. *Carta a Bierling*, GP VII, 490-491).

59. La discriminación entre "idea" y "concepto" se adelanta a las críticas que más tarde se harían al psicologismo cartesiano. Cfr. MARTÍNEZ MARZOA, F.: *Cálculo y ser*, Visor, Madrid, 1991, cap. IV.

60. "...Es fácil pronunciar tales cosas [se refiere al ente a cuya esencia pertenece la existencia], y no es tan fácil entenderlas. Ya que, de que tal ente sea posible, o que haya alguna idea que corresponda a tal palabra, se sigue que tal Ente existe". *Carta a Oldenburg* (28.XII.1675), AK II-1, 250.

61. Cfr. id.

62. Especialmente en el *Quod Ens perfectissimum existit* (18-21.XI.1676), AK VI-3, 578-579.

63. Se trata de Judicium... GP IV, 401-404; *Nota acerca del argumento para demostrar la existencia de Dios del Benedictino Lamy*, GP IV, 405-406.

casos sin sopesar suficientemente que se trata de las más tempranas[64]. Estos textos poseen, ciertamente, muchos elementos que perduran —como el modo de definir la "perfección"[65]—; sin embargo, debe tenerse en cuenta que el modo como la demostración de la posibilidad es llevada a cabo no vuelve a realizarse nunca, por más que se aluda a ella en escritos posteriores. En realidad sólo presuntamente se refieren a "estas" demostraciones, pues Leibniz no dice más que "en otro lugar ya hemos demostrado..."[66].

El argumento que Leibniz formula se sustenta en la definición de "perfección", elemento constituyente de la esencia de Dios en cuanto sujeto de todas las perfecciones, llegando a la conclusión de la existencia del Ser que ha sido definido en esos términos, ya que la existencia está incluida entre las perfecciones de la esencia. De este modo, "posibilidad" de Dios se identifica con "compatibilidad" de perfecciones, e incluye dentro de sí que ese Dios, Ser perfectísimo, es "pensable", como se requería en la *Carta a Oldenburg*. La continuidad con esta carta es perfecta; sin embargo, sus implícitos no sólo conducen a lo que se desarrolla en el *Quod Ens perfectissimum existit*[67]. En efecto, el opúsculo denominado *Definitio Dei seu Entis a se*[68] también cumple el requisito de continuidad respecto a la *Carta a Oldenburg*; y sin embargo afronta la comprensión de la esencia de Dios sin necesidad de tener en cuenta la compatibilidad de perfecciones. Se trata de una orientación que está contenida de modo germinal en las primeras intuiciones, aunque se irá perfeccionando.

64. Es uno de los textos que RUSSELL, por ejemplo, cita y expone el contenido en su famosa obra: *A critical exposition of the Philosophy of Leibniz*, Cambridge, 1900, cap. XV, §107-108. Junto a este texto se encuentran también: *Quod Ens perfectissimum sit possibile* (1676), AK VI-3, 572; *Ens perfectissimum existit* (18-21.XI.1676), AK VI-3, 574-576; *Definitio Dei seu entis a se* (XII.1676), AK VI-3, 582-583; y *Demonstratio quod Ens necessarium existit, si est possibile* (1676?), JANKE, W.: "Das Ontologische argument in der Fruhzeit des Leibnizschen Denkens (1676-1678)", apéndice III, en *Kant-Studien* Bd. 5 (1963), p. 286.

65. "Llamo perfección a toda cualidad simple que es positiva y absoluta". *Quod Ens perfectissimum existit* (18-21.XI.1676), AK VI-3, 578. "... De donde se sigue que Dios es absolutamente perfecto, no siendo la perfección sino la magnitud de la realidad positiva, tomadas precisamente, dejando aparte los límites o linderos en las cosas que los tienen". *Monadologie* (1714), §41.

66. *Nota acerca del argumento para demostrar la existencia de Dios del Benedictino Lamy*, (1700), GP IV, 406.

67. Cfr. AK VI-3, 578-579.

68. Cfr. AK VI-3, 582-583.

En el texto titulado *Quod Ens perfectissimum sit possibile*[69], se decía expresamente: "Creo que ha sido hallada la demostración de que el Ente perfectísimo, o aquello que contiene toda la Esencia, o que tiene todas las Cualidades, o todos los atributos afirmativos, es posible, o no implica contradicción". Mientras que en un primer momento se demuestra la posibilidad de la esencia como conjunto de "todas las cualidades", hay otra línea de escritos que comienzan a subrayar cada vez con más insistencia, que ese Ser contienen "toda la esencia". No se trata de una diferencia meramente verbal, porque la posibilidad no puede demostrarse ya —no "es"— como no contradictoriedad dentro de una multiplicidad de notas. La positividad absoluta que dice la "Esencia", tomada absolutamente, es imposible que sea contradictoria. Esta segunda definición de Dios, como "toda la esencia", deriva de la consideración del Ser que posee todas las perfecciones. Es una derivación *quoad nos*, es decir, en cuanto conocido por nosotros, pues los atributos, cualidades, o verdades eternas[70] son el modo como se conoce lo positivo *a priori*[71]. En realidad se está proponiendo que, puesto que no hay posibilidad de acceder por inducción a lo absolutamente positivo partiendo de lo conocido por los sentidos, se acceda al nivel de máxima simplicidad y radicalidad, el de Dios, desde la multiplicidad de las verdades *a priori*. En ese sentido se da un ascenso de nivel que se inicia en la noción de Ser perfectísimo, para alcanzar después la de Ser necesario. El tránsito en la formulación del argumento, desde el Ser perfectísimo al necesario, podría parecer problemática si no se atiende a la gradualidad cronológica —e incluso textual— con que Leibniz la lleva a cabo; este paso comienza teniendo el carácter de corolario en las primeras apariciones[72].

Este modo de definir a Dios, facilita grandemente las cosas en lo que se refiere a la noción de "existencia", que es una de las cuestiones por las que Leibniz no queda satisfecho con sus formulaciones de 1676. Hay una cierta alternancia entre la visión modal de la esencia divina y la que resulta

69. AK VI-3, 572.

70. Cfr. *Monadologie* (1714), § 44.

71. Cfr. *Nouveaux Essais*...(1704), Libro I, cap. 1.

72. Después de demostrar la compatibilidad de todos los atributos positivos dice: "Esto parece probarse solo: un Ser de este tipo, perfectísimo, es necesario. Pues no puede ser sino teniendo en sí o en otro la razón de su existencia; no puede tenerla en otro, como todas las cosas que pueden entenderse por otro y luego pueden entenderse por sí mismas; o bien que sea concebido por sí y no tenga fuera de sí requisito alguno. Luego o puede tener razón de existir, lo que es imposible contra lo que demostramos, o la tiene en sí mismo y por tanto será necesario". *Quod Ens perfectissimum sit possibile* (XI.1676), AK VI-3, 572.

de los presupuestos de la Característica —es decir, la que invita a definir a Dios como suma de una infinidad de positividades[73]—. En uno y otro presupuesto la posibilidad de Dios adquiere contenidos distintos; los cuales no deben simplemente yuxtaponerse, sino que, son distintos y compatibilizables: Leibniz se halla en plena dilucidación de los "niveles de realidad"[74]. La alternancia en los puntos de vista de la definición de Dios de estos años, muestra, como decíamos, el establecimiento de los niveles de realidad —lógico, fáctico y divino—. El paso que se ha llevado a cabo con la distinción de niveles de realidad reporta un doble beneficio: en primer lugar la especificidad de la "posibilidad" que se pretende demostrar —ahora se revela más llena de contenido[75]—; en segundo lugar, la "existencia" matiza aún más su significado, puesto que, mientras parece exigir que debe ser extraesencial[76], acentúa su distinción en cuanto pertenece a Dios o a las criaturas —o seres contingentes—. Dicho con otras palabras, Dios no existe sin más, sino que posee "existencia necesaria", mientras que las criaturas existen gracias a la existencia que no se incluye en su esencia, y no es necesaria. Comienza así a comparecer el Ser necesario, estrechamente unido al Ser perfectísimo, y dependiendo aún de él.

No se pierde, por más que la modalización alcance rendimientos metafísicos muy importantes, el descubrimiento del *Quod Ens perfectissimum existit*, y los otros opúsculos que se compusieron en aquella época. Muestra de ello es la huella que dejaron en otros escritos de carácter marcadamente lógico, como el *De organo sive de arte Magna cogitandi*[77]. Este escrito, junto a los textos de la *Carta a la princesa Elisabeth*[78], constituyen una prueba clara de la perdurabilidad relativa de estos pasajes[79].

73. Cfr. *Carta a la princesa Elisabeth* (1678), AK II-1, 437-438.

74. Esta expresión, tomada de V. MATHIEU (cfr. *Introduzione a Leibniz*, Laterza, Roma-Bari, 1976, p. 13) es de capital importancia. Tendremos ocasión de referirnos a ella más adelante.

75. La posibilidad no es sólo la "no-contradicción"(Cfr. *Quod Ens perfectissimum existit*, AK VI-3, 578-579), sino que también significa "esencia" (Cfr. *Definitio Dei seu entis a se*, AK VI-3, 582); además de "pensable"o "concebible", "genéticamente realizable", etc.

76. "Si la existencia fuera algo diferente de la exigencia de existencia, se seguiría que ella misma tiene cierta esencia, o sea que se sobreagrega algo nuevo a las cosas". *Omne possibile exigit existire*, GP VII, 194-197.

77. Cfr. COUT, 429-432. Este escrito pertenece al año 1686, según Couturat.

78. Cfr. AK II-1, 437-438.

79. El carácter relativo es precisamente el que da la valoración de los distintos niveles de realidad, sus relaciones mutuas y el criterio de jerarquía.

3. *Las relaciones con Eckhard: 1677*

Así, en 1677, en la cuestión de la existencia y la perfección, núcleo de su discusión con Eckhard[80], se producen importantes cambios conceptuales: tal vez los más importantes en toda la historia leibniziana del argumento. Las dificultades que sus interlocutores le han ido planteando, ayudan a Leibniz a ver con más claridad la necesidad de profundizar en las correcciones a Descartes[81].

No sólo hay que probar que la esencia de Dios es posible, sino también si la existencia es una perfección —*in numero perfectionum contineatur*[82]—. La simplicidad del argumento de Descartes tal y como es reproducido en cada caso por Leibniz es fruto, en gran medida, de la consideración de la existencia en el conjunto de las perfecciones; sin embargo, Leibniz, más sutil y profundo en este punto que Descartes, en 1677, y con mayor agudeza en 1678 y 79[83], ve con toda nitidez los problemas que la coimplicación de la esencia y la existencia acarrea[84]. Se trata por tanto de mostrar —es la tarea que Leibniz propone a Eckhard— qué es la perfección y de qué modo lo es la existencia[85].

Uno de los mejores resultados de la primera carta que Eckhard dirige a Leibniz es haber conseguido que Dios sea tenido, en su perfección infinita, como "simplicísimo"; de este modo no cabe contradicción[86]. Leibniz alaba el modo de demostrar la posibilidad que Eckhard ha adoptado: "Para demostrarlo (la posibilidad de la idea de Dios), sigues el mejor

80. La correspondencia completa puede verse en AK II-1, 310 y ss., y en GP I, 212 y ss. Hay versión castellana: *Leibniz-Eckhard. Correspondencia filosófica*. Introducción y traducción de A. NAVARRO, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 17, Pamplona 1994. Sobre esta correspondencia ver el excelente trabajo de A. BAUSOLA, "A proposito del perfezionamento leibniziano dell'argomento ontologico: il carteggio Leibniz-Eckhard", en *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 53 (1961), pp. 281-297.

81. Durante estos años, las referencias a la filosofía de Descartes en toda su correspondencia son constantes, tanto por su parte como por parte de sus interlocutores. Cfr. *Carta de Walther Von Tschirnhaus a Leibniz* (17.IV.1677), AK II-1, 314-317.

82. AK II-1, 312.

83. Cfr. *Carta a Huthman* (I.1678), AK II-1, 390-393; *Carta a Malebranche* (22.VI.1679), AK II-1, 472-480.

84. En efecto, si la existencia es una nota de la esencia, añade algo a la esencia, y por tanto la esencia posible y la existencia poseen distinto contenido esencial, lo que es siempre un absurdo, porque se trataría de "otra" cosa. Cfr. *Omne possibile exigit existere*, GP VII, 194-197.

85. Cfr. AK II-1, 313.

86. Cfr. *Carta de Eckhard a Leibniz* (9 [19].VI.1677), AK II-1, 317 y ss.

de los caminos, puesto que consigues establecer que el concepto de lo perfectísmo no es compuesto, ya has concluido que no implica contradicción. Y así, prometes enunciar un concepto del que conste tanto que es simplicísimo como que envuelve toda realidad. Y el concepto que enuncias es éste: el ente perfectísimo o Ente por sí, o Ente necesario, es aquel que se determina a todo aquello que es capaz."[87]. La cortesía de Leibniz es evidente: ese camino ya lo había tanteado él un año antes, en los escritos menores que rodean al *Quod Ens perfectissimum existit*[88].

En la siguiente carta, Eckhard se extiende sobremanera y Leibniz se limita a hacer anotaciones marginales a los razonamientos antes de responderle en otra carta. Algunas de estas anotaciones son especialmente importantes; por ejemplo, la definición de existencia como "cantidad o grado de realidad", "la realidad es un predicado positivo", "la existencia es una cierta realidad" y "lo que existe tiene más realidad que lo que no existe"[89]. La argumentación eckhardiana conduce a la existencia del *Ens realisimum*, puesto que no difieren más que según razón, perfección y ente, o perfección y realidad. Una vez visto en qué sentido puede y debe decirse que la existencia es perfección y que conviene a una esencia simplicísima en la medida en que implica su existencia, y esto en razón de su perfección, debe probarse que un ente de tales características es posible; por lo que vuelve a iniciarse, aunque desde un nuevo sesgo, el problema principal.

Cabría preguntarse si eludir explícitamente la mención de la perfección implica situarse en otro argumento, como han señalado algunos autores[90]. La cumbre de la doctrina modal inicia su ascenso precisamente con la exclusión de la perfección; sin embargo, en la medida en que el argumento depende de aquél en el orden de inclusión de los términos, y no introduce ningún cambio en el recorrido que el primero inició, es a nuestro juicio prematuro aventurar que se trata de otra vía demostrativa. Los dos argumentos cartesianos[91], no son dos en Leibniz, sino que encuentran su armonía gracias a que Leibniz realiza una clara profundización en los términos que en ellos se dan cita. Precisamente, la correspondencia con

87. *Carta de Leibniz a Eckhard* (verano de 1677), AK II-1, 363.

88. Es muy cercano el texto de *Definitio Dei seu entis a se* (AK IV-3, 578-579).

89. Estas son las primeras anotaciones. En total se recogen más de un centenar. Cfr. AK II-1, 326-362.

90. Vid. *supra* Cap. I. Cfr. HENRICH, D.: *op. cit.*

91. Cfr. R. ROVIRA, *La fuga del no ser*, cit., p. 71.

Eckhard muestra que Leibniz quiere evitar la mención de la perfección toda vez que ésta introduce complejidad en la esencia divina; también prueba que no tiene reparo en llamar perfección a la existencia, puesto que ya comprende que significa positividad, realidad, lo mismo que la esencia, pero sin contarse dentro de ella como un elemento más. Los dos extremos conflictivos parecen resolverse aportando una interpretación modal de los términos: "posible" (esencia); "necesario/existente" (existencia).

4. *Hacia la diversificación de argumentos: Conring y Berthet*

Junto a esta correspondencia encontramos otras, en las que "parecen" no tener repercusión inmediata los adelantos que se han llevado a cabo: son las cartas que Leibniz cruza con Conring[92], y la *Carta a Berthet*[93]. Leibniz se sitúa dentro de su línea tradicional, reduciendo sus planteamientos a un solo nivel en el que no se distingue lo categorial de lo trascendental. En efecto, se ignora la diversidad de niveles abiertos en la demostración por el Ser por sí, a la que antes aludimos.

Estos textos, que vistos en sí mismos no aportan ninguna novedad, a la luz de los que les preceden y siguen, deben interpretarse como una señal inequívoca del afianzamiento de este modo de proceder en la argumentación. La prueba —tanto de la demostración del Ser perfectísimo como del Ser necesario— así fraguada, ha adquirido coherencia con el resto del pensamiento de Leibniz. En la *carta a Conring* de abril del 1677, se sintetiza el argumento cartesiano del siguiente modo: "Descartes llegó a defender que el Ser perfectísimo existe necesariamente..."[94]; y en la *carta a Berthet* se establece: "Todo ser cuya esencia contiene o lleva dentro de sí la existencia existe, o todo ser necesario existe"[95]. La ganancia común en ambos textos es que la posibilidad de ese Ser es garantía necesaria y suficiente de su existencia[96], y que esta posibilidad reside en la esencia sola de

92. Cfr. *Cartas a Conring*: Abril (?) de 1677, AK II-1, 324-325; 3 de Enero de 1678, AK II-1, 385-387.

93. Cfr. *Carta a Berthet* (?) (1677), AK, II-1, 382-384.

94. AK II-1, 325

95. AK II-1, 383.

96. "Dios necesariamente existe, si se establece que es posible". *Carta a Conring* (3.I.1678), AK II-1, 388.

Dios. Este último aspecto resaltará especialmente cuando veamos que es posible demostrar la posibilidad de Dios desde otras posibilidades distintas de la de su "sola" esencia.

5. *La consolidación de las dos vías y últimos avances: 1678-1679*

En la *Carta a Huthman* (enero de 1678)[97], se aclaran muchas dudas que veníamos arrastrando: Leibniz por primera vez distingue explícitamente dos modos de demostrar la existencia de Dios desde su esencia: en una de las demostraciones sólo se tiene en cuenta que la esencia es la razón especial de la posibilidad; la esencia es perfección y que la existencia también —no debe olvidarse en este punto que "perfección" tiene un contenido distinto al que le atribuyera en 1676[98], como vimos en el comentario a la correspondencia con Eckhard—. En la otra argumentación se forja una prueba separada en la que también se pretende demostrar la existencia del Ser necesario, pero no del Ser perfectísimo. Introduce para ello las siguientes variaciones: la exclusión explícita de la perfección, y la alusión a "otros" —*alia*— distintos de Dios, como son los posibles y los contingentes. Recordemos que en la demostración de la posibilidad del Ser perfectísimo no tiene sentido la introducción de "otros" —otros entes, los posibles o los contingentes— distintos de aquel que no tiene ningún requisito fuera de sí. Estos entes, por su parte, en esta segunda vía demostrativa, exigen la posibilidad del Ser que existe necesariamente[99].

Junto al descubrimiento de esta "nueva" demostración, encontramos en este período, otros avances que se sitúan casi al final de las novedades en la evolución del argumento. Son: la "presunción" de la posibilidad de Dios[100], y la introducción expresa de la Característica dentro de nuestro

97. AK II-1, 390-393.

98. Cfr. *Quod Ens perfectissimum existit* (18/21.XI.1966), AK VI-3, 578-579.

99. Cfr. *Carta a Huthman* (I.1678), AK II-1, 392.

100. "Reconozco, sin embargo que Dios tiene una gran ventaja al respecto, que no tienen las restantes cosas. Basta probar que es posible para probar que es, lo cual no sucede con ninguna otra cosa, que yo sepa. Infiero además de todo esto que existe una presunción de que Dios existe, ya que toda presunción tiene que ver con lo posible; es decir que algo es considerado posible mientras no se demuestre su imposibilidad. También hay presunción de que Dios es posible, es decir de que existe, puesto que en su caso la existencia se sigue de su posibilidad". *Carta a la princesa Elisabeth* (1678), AK II-1, 436.

campo de trabajo[101]. El argumento, que no cambia en sus fundamentos, adquiere formas que lo hacen en cierta medida distinto. Leibniz extrae de la modalización de las nociones implicadas en él —modalización que comenzó a despuntar en el 1676 y se consolidó en los años 1677 y 1678— la última consecuencia: desde la consideración modal, "el carácter único de Dios", se ha ido haciendo más patente. Hemos pasado del Ser perfectísimo al necesario gradualmente, a medida que el estudio del Ser que posee todas las cualidades positivas se ha perfeccionado. Ya sólo queda mostrar que la "presunción" en este caso posee una fuerza peculiar; hasta tal punto que es suficiente para la vida práctica, aunque no sirva para hacer una demostración perfectamente acabada. La Característica, armazón lógico del sistema leibniziano y uno de los niveles de lo real, había comparecido en cierta medida en los primeros escritos de 1676: esa es la interpretación que han hecho Couturat y Russell[102] de todo el argumento ontológico; pero ahora no se requiere la inclusión de la existencia entre las perfecciones de la esencia de Dios o elementos de la Característica; aunque Leibniz hable de compatibilidad de perfecciones, la inclusión de la existencia no depende de su propia compatibilidad: basta que éstas, las perfecciones, sean tomadas absolutamente[103]; una esencia tal, implica su existencia.

Los últimos textos de consolidación de las nuevas adquisiciones son la *Carta a Malebranche*[104] y *De Synthesi et Analysi universali*[105]. La última de estas obras, se interpretará también, en el mismo sentido que la *Carta a la princesa Elisabeth*[106]; otro enfoque desvirtuaría, a nuestro juicio de modo injustificado, la lógica coherencia de los textos.

101. "... Mas por el momento basta con señalar que lo que fundamenta mi Característica es asimismo el fundamento de la demostración de la existencia de Dios". *Idem*., 438.

102. Cfr. COUTURAT, L.: *La logique de Leibniz*, París, 1901; Hildesheim, 1961; RUSSELL, B.: *op. cit*.

103. En efecto, la Característica, los posibles, que son también las formas simples y origen de las cosas, si se toma absolutamente, muestra que ese Ser es posible. "...Se sigue que la naturaleza de Dios que encierra todas las formas simples absolutamente tomadas es posible". *Carta a la princesa Elisabeth* (1678), AK II-1, 438.

104. Del 22 de Junio de 1679. Cfr. AK II-1, 472-480.

105. De 1679. Cfr. GP VII, 295.

106. Cfr. AK II-1, 437-438.

6. *La madurez en las formulaciones del argumento ontológico (1684-1714)*

A la luz del desarrollo interno del argumento ontológico, la madurez del sistema se alcanza en torno a 1684[107]. En esta época la demostración se presenta como un caso eficaz para mostrar la insuficiencia de la teoría de la verdad cartesiana y empirista. Simultáneamente, es uno de los cauces por los que Leibniz explicará su teoría de las ideas y de la definición[108]. El argumento ontológico es ya capaz de resaltar el complejo entramado teórico del sistema. En efecto, como muestran los escritos de 1684 a 1687, el argumento es la prueba firme que obliga a descartar que quepa verdad donde no ha sido probada la posibilidad de la noción[109]. Esto conduce a la determinación certera de la distinción entre definiciones reales y nominales[110]. Así queda establecido el estatuto de la verdad de las proposiciones[111]; pero, en la misma medida en que esto se aplica a la demostración de la existencia del Ser perfectísimo —existencia que no es empírica, es decir, no se trata de una "existencia finita"— la posibilidad que queda asegurada en las definiciones reales es la misma esencia: "la razón especial de la posibilidad"[112]. La verdad es inseparable de la esencia de la cosa[113]. Por eso, la posibilidad exigida en las definiciones reales, sitúan a las proposiciones en relación inmediata con lo real[114]: ésta es la razón por la que pueden ser verdaderas o falsas, y no arbitrariamente, sino según la naturaleza misma de las cosas[115]. Esta es la perspectiva que abren los textos de: *Meditationes*, *Discours de Métaphysique*[116], cartas a Foucher[117],

107. Cfr. *Meditationes*... (1684), GP IV, 422-426.

108. Recuérdese que en este año se encuentra en pleno apogeo la "polémica sobre las ideas" en las que participaron Arnauld y Malebranche, entre otros.

109. *Meditationes*... (1684), GP IV, 422-426.

110. *Discours de Métaphysique* (1686), §24.

111. En principio parece que sólo competería a la lógica.

112. *Carta a Huthman* (I.1678), AK II-1, 390.

113. La esencia es anterior a la cosa, es condición y fundamento objetivo. La cosa en cuanto existente tiene doble fundamento: en primer lugar la esencia, que determina según su grado de perfección la intensidad de la exigencia de existencia, y que a su vez depende del entendimiento divino; y en segundo lugar, la voluntad de Dios, fundamento subjetivo, que elige qué mundo crear, según razón, pero libremente. Cfr. ORTIZ IBARZ, J. M.: *El origen radical de las cosas*, Pamplona, pp. 125 y ss., 278 y ss.

114. Las esencias son reales, como demuestran otros argumentos, y el nuestro "presupone".

115. Cfr. *Carta a Oldenburg* (28.XII.1675), AK II-1, 250.

116. Cfr. *Discours de Métaphysique* § 23 (1686), GP IV, 427-464.

Placcius[118], Jaquelot[119] (al menos en su mayor parte) y Bierlin[120], y *Nouveaux Essais*[121]; aunque entre ellas haya diferencias argumentativas, porque se ponga el acento en uno u otro aspecto según el momento e interlocutor, no presentan novedades relevantes en cuanto al contenido conceptual.

Contrasta notablemente la argumentación de *Specimen Inventorum*[122], al introducir elementos *a posteriori* que, a la luz de las restantes formulaciones, permiten ver con toda claridad que el argumento ya no es ontológico[123]. Sin embargo, da muestras del espíritu que anima a Leibniz en el fondo, pues no tiene ningún reparo en mezclar los caminos que conducen a Dios, siempre que, sin error, se alcance el objetivo; lo importante es hacerse entender y mostrar simultáneamente la coherencia de los argumentos entre sí: no son incompatibles, sino todo lo contrario.

Tratamiento especial merecen los dos textos que Gerhardt publica en *Leibniz gegen Descartes und des Cartesianismus*, en los números XII y XIII[124], así como los textos de *Animadversiones* y la parte final de la *Carta a Jaquelot* de 1702[125]. Todos ellos incluyen dos argumentos *a priori* para demostrar la existencia de Dios íntimamente relacionados: el "ontológico-modal" y el "modal por los posibles". El primero queda siempre inconcluso, no pudiendo alcanzar la conclusión más que presuntivamente —aunque eso no hace de ningún modo despreciable el argumento—; el segundo alcanza su meta cuando introduce la premisa que lo distingue del argumento ontológico: "algo es posible". Se trata de una pequeña desviación en el recorrido, pero cambia el sentido total del argumento: Dios, el Ser necesario, ya no se conoce que existe atendiendo sólo a su

117. Cfr. *Carta a Foucher* (Noviembre [o Diciembre] de 1686), GP I, 384-385.

118. Cfr. *Carta a Placcius* (10 de Mayo de 1687), DUT, VI, 44.

119. Cfr. *Carta a Jaquelot* (20 de Noviembre de 1702), GP III, 442-447; *Anotaciones a: Otros argumentos de M. Jaquelot* (1702-1704?), GP III, 448.

120. Cfr. *Carta a Bierlin* (10 de Noviembre de 1710), GP VII, 490-491.

121. Cfr. *Nouveaux Essais*... (1704), GP V, 419.

122. GP VII, 310. Sin embargo, J. MOREAU, en su obra *Le Dieu des filosophes*, Vrin, París, 1969, lo cita con frecuencia para mostrar el contenido del argumento ontológico; en el fondo esta confusión se debe a que no considera extraña la introducción de los posibles, ni aún de los contingentes dentro de nuestro argumento. El mismo problema se encuentra en IWANICKI, J.: *Leibniz et les démonstrations mathematiques de l'existence de Dieu*, Strasburg, 1933, quien, a pesar de reparar en las diferencias que se introducen en la *Carta a Huthman*, no va más allá.

123. Se trata más bien de un argumento cosmológico.

124. GP IV, 401-406.

125. GP III, 446-447.

esencia, sino que la existencia se alcanza en la medida en que se considera que es la razón suficiente de los posibles. Si hay posibles, hay necesario, y los posibles, que son *a priori*, son reales; luego su fundamento también.

Este período se cierra con textos extensos dedicados exclusivamente a tratar asuntos relativos al argumento ontológico. Sin duda alguna, constituyen una síntesis ejemplar de la versión del argumento. Estos escritos son la *Nota acerca del Judicium de argumento cartesii pro existentia Dei petito ad ejus idea*[126], y la *Nota acerca del argumento del benedictino Lamy*[127]. Su riqueza sólo se aprecia adecuadamente al ponerlos en relación con los textos del 1676[128], 1677[129] y 1678[130].

7. *Los textos de la* Monadologie *(1714)*

Al volver ahora la mirada sobre los textos de la *Monadologie*, se revelan como una auténtica obra maestra. El carácter sintético no hace perder ni profundidad ni completitud a las demostraciones de la existencia de Dios; tampoco en la formulación del argumento ontológico. Pero aquí éste aparece rodeado y como coronando a los anteriores. Leibniz no tiene reparo alguno en “maclar” los argumentos para demostrar la existencia de Dios, que es lo prioritario. En este opúsculo, compendio de todo el sistema, esto es aún más patente.

Así, en los números 38 y 39 es el argumento cosmológico el que parece tener la primacía, aunque en el último, el parágrafo 39, hay una clara alusión a la armonía preestablecida[131]. Los parágrafos 40 y 41, por su parte, se centran en Dios, que es el Ser necesario, perfectísimo, razón

126. GP IV, 401-405.

127. GP IV, 405-406.

128. *Quod Ens perfectissimum existit*, (18/21.XI.1766), AK VI-3, 578-579; *Quod Ens perfectissimum sit possibile* (1676), AK VI-3, 572 y *Definitio Dei seu entis a se* (XII.1676), AK VI-3, 582-583.

129. *Correspondencia con Eckahrd*, AK II-1, 311 y ss.

130. *Carta a Huthman* (1678), AK II-1, 390-393.

131. Los textos de la *Monadologie* son los siguientes: § 38: “Y así la razón última de todas las cosas debe hallarse en una substancia necesaria, en la cual el detalle de los cambios esté sólo eminentemente, como en su origen; y esto es lo que llamamos Dios”. § 39: “Y siendo esta sustancia una razón suficiente de todo aquel detalle, el cual por todas partes está enlazado y trabado, resulta que sólo hay un Dios y este Dios basta a todo”.

última... preparando la consideración de la perfección infinita —“Y donde no hay límites, es decir en Dios, la perfección es infinita”[132]—. El número 42 introduce a las criaturas y su limitación, para pasar, en el 43 y 44, a ampliar el radio de seres, de realidades para ser exactos, que dependen del Ser absuelto de todo: son las verdades eternas y los posibles. El número 45 concluye el recorrido dirigiendo la mirada a la sola esencia de Dios, que posee el privilegio de que basta que sea posible para que exista. El argumento ontológico se reduce a la sentencia contenida en ese parágrafo. No obstante, es claro que la intención de Leibniz aquí no es la de construir un argumento que en solitario sea geométricamente conclusivo, sino mostrar el perfecto encadenamiento de los argumentos —desde los que son *a posteriori* a los *a priori*— dentro del sistema total, siendo el argumento ontológico el último de la serie: el gozne.

En este punto final, los elementos del argumento que venimos señalando como definitorios aparecen también condensados en la fórmula básca: *el Ser perfectísimo o necesario, si es posible, existe*. Se señala que se puede conocer *a priori*; por tanto la introducción de elementos *a posteriori* obligarían a situar la argumentación junto a los números 38 y 39, donde Dios era razón suficiente de las cosas del mundo existente. El parágrafo continúa diciendo, que “también hemos probado esa existencia (de Dios) por medio de las verdades eternas. Pero también acabamos de probarla *a posteriori*, puesto que existen seres contingentes, los cuales no hallan su razón última y suficiente sino en el Ser necesario, que tiene en sí mismo la razón de su existencia”[133].

El estudio sistemático del argumento ontológico mirará todas la formulaciones desde este punto álgido: se trata de un argumento enteramente *a priori*, que parte de la consideración de la esencia divina, su definición, de la que concluye que su simple ser posible basta para afirmar su existencia. La noción de “perfección” y “necesidad” corren parejas, no perdiéndose nunca la primera, por más que se acentúe paulatinamente más la segunda.

132. *Monadologie* (1714), § 41. El parágrafo 40 dice: “Puede también juzgarse que esa substancia suprema, única, universal y necesaria, fuera de la cual nada hay que sea independiente de ella, y que es una consecuencia simple del ser posible, debe ser incapaz de admitir límites y ha de contener tanta realidad cuanta sea posible”.

133. *Idem*, § 45.

IV. EL PUNTO DE PARTIDA: EL SER PERFECTÍSIMO

1. *El punto de partida específico del argumento de Leibniz*

Hemos tenido ocasión de comprobar en el estudio diacrónico de la prueba ontológica, que ésta parece nacer como consecuencia de la simple réplica al planteamiento cartesiano del argumento, cuyo punto de partida es acusado una y otra vez de ser una "quimera"[134]. Un estudio superficial podría concluir que se trata de un comentario trivial de Leibniz a un argumento antiguo y reiteradamente estudiado en la historia. Sin embargo, esta crítica no es un reproche accidental a la filosofía de Descartes. La relevancia de este dictamen leibniziano sobre el pensamiento del filósofo francés se hace patente al considerar, por ejemplo, que se inserta dentro de un conjunto de observaciones dirigidas sistemáticamente a todos los ámbitos del saber cultivados por ambos pensadores[135], y que estas consideraciones reinciden en los puntos más débiles del cartesianismo. Por tanto, el llamado *complemento leibniziano* por la posibilidad del argumento cartesiano, no debe reducirse a algo superficial, a una simple cuestión de método[136].

La formulación cartesiana del argumento ontológico, especialmente la que se encuentra en la *Tercera Meditación*, depende en gran medida del contenido de la primera[137]; en ella se plantean las fases y razones de la "duda". Éstas constituirán a su vez la condición de salida de esa situación: la claridad y distinción de una primera idea poseída. Ahora bien, el criterio de claridad y distinción de las ideas, elevado a norma de validez de los

134. "En efecto, los adversarios dirán que tal noción del Ser perfectísimo es una quimera...". *Quod Ens perfectissimum existit* (18/21-XI-1676), AK VI-3, 579. "Pero como pensamos a menudo en quimeras imposibles, por ejemplo en el último grado de la velocidad, en el número máximo, en el encuentro de la concoide con su base o regla...". *Discours de Métaphysique* (1686), § 23.

135. Buena muestra de ello puede verse en la casi totalidad del volumen IV de las obras de Leibniz publicadas por Gerhardt; cfr. igualmente las críticas a la noción de sustancia, definida como aquella realidad cuyo atributo principal es la extensión —expuestas principalmente en la correspondencia con De Volder—, vid. también la deficiente explicación de la distinción entre sustancia y accidente, u otras cuestiones físicas y matemáticas (cfr. GP II, 141-283); así como un resumen de deficiencias de la filosofía de Descartes en la *Carta a Malebranche* (22.VI.1679), AK II-1, 474.

136. Cfr. HANNEQUIN, A.: "La preuve ontologique cartesiènne defendue contre la critique de Leibnitz", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4 (1896), p. 436.

137. Cfr. DONEY, W.: "On Descartes reply to Caterus», en *American Catholic Philosophical Quarterly*, LXVIII (1993/4), pp. 413-430.

conceptos, implica la asunción de otras tantas posiciones metafísicas fundamentales. Esta es la razón primordial por la que la crítica es algo más que un retoque extrínseco. Conviene señalar también que a Descartes le resulta totalmente irrelevante que la posesión de la idea de Dios, cuya existencia quiere demostrar, proceda de las simples fuerzas de la razón natural, o de la fe[138], como se desprende de ciertos comentarios a Clerselier, en una carta acerca de las *Quintas Objeciones*[139]. "Lo importante es poserla, ya que siendo tal idea de Dios el punto de partida del argumento, no se puede probar la existencia si no se posee esa idea"[140]. Más allá de estas diferencias de planteamiento, se encuentra el carácter último y absoluto que para Leibniz tiene el entendimiento divino. Esto significa que las verdades que dicho entendimiento contempla son siempre inaccesibles a la voluntad de Dios, por omnipotente que ésta sea[141]. Sólo de este modo, la inteligencia puede disponer de criterios de verdad también separados del mero "dársenos" una idea clara y distintamente[142]. Así, la aspiración de cientificidad y rigor análogos a los que poseen la ciencia matemática o geométrica[143], no supone un simple deseo ajeno al modo de ser de las cosas[144]; verdaderamente, éstas poseen un resquicio totalmente absuelto de la voluntad de Dios. La universalidad metódica que se propone tiene aquí su base sólida[145].

"Descartes dice cosas bellas —comenta Leibniz a Malebranche en enero de 1679—, posee un espíritu penetrante y juicioso. Pero como no es posible hacerlo todo a la vez, no hace más que bellas *ouvertures*, sin llegar al fondo de las cosas"[146]. El camino que conduce al fondo de la cuestión se

138. Cfr. González, A.L.: *El Absoluto como "causa sui" en Spinoza*, cit., pp. 14-15.

139. Cfr. A.T. IX, p. 209.

140. González, A.L.: *op. cit.*, p. 15.

141. Cfr. *Carta a Honorato Fabri* (finales 1676), AK II-1, 298-299.

142. "La exigencia leibniziana, por la cual antes de una demostración debe ser demostrado el carácter real de una definición, corresponde al postulado que Descartes había establecido, de usar como principio del conocimiento sólo representaciones claras y distintas...". Heinrich, D.: *op. cit.*, p. 72.

143. Sobre la descripción de la ciencia apodíctica puede verse la *Carta a Conring* (3-I-1678), AK II-1, 387-388.

144. Cfr. *Carta a Oldenburg* (28-XII-1675), AK II-1, 250.

145. Recuérdese que una de las primeras críticas de Leibniz se refieren precisamente a la incomunicabilidad de ese criterio de claridad. Cfr. *Quod Ens perfectissimum existit* (18/21-XI-1676), AK VI-3, 579; *Carta a Arnauld* (1686), GP II, 63.

146. AK II-1, 455. Un comentario análogo se encuentra en *Reponse aux reflexions qui se trouvent dans le 23 Journal des Sçavans...* (1697?), GP IV, 337.

inicia al caer en la cuenta de la posibilidad de pronunciar una palabra, y no pensar simultáneamente su contenido conceptual, la idea significada por ella[147]. Esta posibilidad es explicada por Leibniz mostrando la existencia de un recurso habitual en el modo de proceder: el uso de "pensamientos económicos", es decir, aquellos en los que se omite, por ahorro, el pensamiento explícito de cada una de las partes o presupuestos de lo enunciado[148]. Esta dualidad pone a Leibniz ante la incongruencia contenida en la formulación cartesiana. En efecto, "la expresión 'los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos está comprendido en la idea de triángulo' es una fórmula carente de rigor, ya que el análisis en el plano objetivo comporta que lo analizado es una idea confusa. Además, en tanto que la idea de Dios es clara y distinta no es susceptible de análisis"[149]. Con esto se abren para Leibniz dos caminos distintos —y no necesariamente contrapuestos—: por un lado, el punto de partida no debe ser la idea de Dios[150], pues es confusa, sino una noción simple, no compuesta y por tanto *per se nota*; o bien, siendo ella (la idea de Dios) el punto de partida, ha de pasar por un tamiz que le proporcione claridad y evidencia.

Siguiendo la línea descubierta a la luz de la distinción entre "pronunciar una palabra" y "poseer la idea", Leibniz matiza aún más su postura al señalar que elevar a principio normativo una situación *de facto*[151] —la mera validez de lo dado clara y distintamente—, no es sino un vulgar psicologismo[152]. La reducción de la verdad a una mera cuestión de hecho, de experiencia interna, conlleva una sinrazón en la distinción de los grados de conocimiento; asunto totalmente indiscutible para Leibniz[153]. Su pro-

147. Cfr. *Carta a Oldenburg* (28-XII-1675), AK II-1, 250; *Meditationes*... (1684), GP IV, 423.

148. Cfr. *De organo sive de Arte Magna cogitandi Spinoza* (1686), COUT, 430.

149. POLO, L.: *Evidencia y realidad en Descartes*, Rialp, Madrid 1963, p. 216. Estas palabras se refieren directamente a Descartes; si bien no pretenden recoger el pensamiento de Leibniz, es claro que lo expresan coherentemente a la luz de textos tan importantes como *Meditationes*... (1684), GP IV, 422 y ss.

150. "... Siempre he estado, y continúo estando, a favor de la idea innata de Dios que sostuvo Descartes, y como consecuencia de ello a favor de las otras ideas innatas, que no pueden provenir de los sentidos". *Nouveaux Essais*... (1704), Libro I, cap. 1.

151. Cfr. CIONE, E.: *Leibniz*, cit., pp. 329-330.

152. Evidentemente esta acusación no es formulada por Leibniz en estos términos. Anticipa aquí Leibniz la crítica al lenguaje privado que hiciera más tarde Wittgenstein. Una justificación muy acertada de anacronismos de este tipo puede verse en BELAVAL, Y.: *Études leibniziennes. De Leibniz à Hegel*, Gallimard, París, 1976, pp. 46-48.

153. Esta doctrina aparece en numerosos lugares; v.g.: *Meditationes*... (1684); GP IV, 422 y ss.; *Specimen Inventorum* (1686); GP VII, 309; *Discours de Métaphysique* (1686), § 24; *Nouveaux Essais* (1704), Libro II, cap. 29, etc.

fundización en este sentido le muestra que una cosa es la "idea", objeto de conocimiento, que está en nuestra alma —"nuestra" dice Leibniz y no "mía"— con la que nos encontramos[154]; y otra cosa es que tal idea sólo se conoce en cuanto *notio* o concepto; esto es, el concepto es el conocimiento de la idea. Permite de este modo diferenciar y asegurar según criterios *de iure* —la idea— la verdad de lo poseído —el concepto o *notio*. Así, la idea no sería sino una *notio perfectissima* —cuyas notas o estructura fuese enteramente transparente—, pudiendo de este modo establecerse, una normatividad peculiar de la idea que permita constatar que la *notio* en cada caso es una *notio* verdadera[155].

Con estas consideraciones puede quedar algo más claro que la formulación del argumento ontológico de Leibniz, en el que se señala al de Descartes que "de la posibilidad se debe inferir la claridad"[156] y no al revés, no se trata de una simple cuestión de matiz. Tendremos ocasión de mostrar que la posibilidad de la que se habla en este texto no es sólo la condición *de iure* para la verdad de la *notio* cuya existencia quiere demostrarse, sino también *de re*. Evidentemente, instaurar un reino de legalidad más allá de la constatación fáctica, accesible desde el discurso filosófico, da a Leibniz clara conciencia de estar superando no sólo las dificultades que se presentaban al filósofo francés, sino también las que procedían del nominalismo de Locke, Hobbes, etc., y del ontologismo malebrancheano[157].

En resumen, la superposición de las posturas de Descartes y Leibniz permite que cobren especial relieve los siguientes aspectos: el punto de

154. "Así, esas expresiones que están en nuestra alma, se las conciba o no, pueden llamarse ideas; pero las que se conciben o forman se pueden llamar nociones, conceptos". *Discours de Métaphysique* (1686), § 27.

155. Un análisis de lo señalado ha sido realizado por F. MARTÍNEZ MARZOA en su libro *Cálculo y Ser*, cit., cap. 3 a 7. Sin embargo, no parece que la distinción entre *notio* e idea, y las relaciones de legitimación que se establecen entre ambas, comporte un constructivismo tan marcado como el cuasi-kantiano que aplica a la teoría del conocimiento leibniziana.

156. Anotaciones de Leibniz a: *Autres argumens de M. Jaquelot* (1703?), GP III, 449. Descartes incluyó también la noción de posibilidad (cfr. *Respuestas a las Segundas Objeciones*, A.T. VII, 150-151), pero con un sentido meramente lógico. Cfr. GONZÁLEZ, A. L.: *El Absoluto como "causa sui" en Spinoza*, cit., p. 15.

157. Es claro que esta defensa de una legalidad del decir y del pensar con fundamento real y con posibilidad de constatación mediante reglas lógicas, es lo más lejano al nominalismo anglosajón. "... Por eso suministra también una respuesta satisfactoria a la dificultad planteada por Hobbes". *De synthesi et analysi universali*... (1680-84?), GP VII, 295. Al mismo tiempo, la distinción de niveles de conocimiento, obliga a formular un "verdadero" argumento, un modo discursivo, procesual, alejando así la postura leibniziana del ontologismo malebrancheano.

partida del argumento ha de ser algo verdaderamente claro y distinto, es decir, simple; o bien, debe poderse constatar que aquella noción que sea al punto de partida, pertenece al conjunto de las *notiones* verdaderas; asunto que queda posibilitado por la existencia de reglas del pensar universales, que dependen de la misma naturaleza de las cosas y no del capricho de la voluntad divina, ni son una "quimera" de la fantasía humana. Estudiaremos en primer lugar este segundo punto, es decir, lo concerniente a la lógica.

2. *La legitimación del punto de partida*

Desde la publicación de las obras de Louis Couturat[158] y Bertrand Russell[159], los estudios que subrayan la relevancia de la lógica dentro del *corpus* leibniziano se han sucedido sin solución de continuidad. Tampoco se hicieron esperar obras que contrarrestaban esta interpretación logicista[160] —"panlogismo", vino a llamarse a la filosofía de nuestro autor—. Aquí no entraremos en estas discusiones, ni en los matices internos a las polémicas suscitadas a raíz de estas interpretaciones; sin embargo, la referencia a la lógica de Leibniz, imprescindible a causa del tema que nos ocupa, obliga a argumentar suficientemente la distribución de competencias de la lógica y la metafísica. Afirmaciones como la recogida en su *Conversación con el Obispo Stenonio acerca de la libertad*[161]: "Confío en que haya un día en que la metafísica esté tan bien asentada como la propia geometría"; o aspiraciones metodológicas como la que aparece en los *Nuevos Ensayos*: "escribir como un matemático en metafísica"[162], entre otros muchos ejemplos posibles, obligan a reconsiderar detenidamente la importancia que el propio Leibniz prestaba a aquellos que él mismo llamaría sus *maestros* en el arte de razonar[163]. En rigor debería decirse que, así como Husserl vio en la necesidad que la verdad

158. *La logique de Leibniz*, París, 1901; Hildesheim, 1961.

159. *A critical exposition of the Philosophy of Leibniz*, Cambridge, 1900.

160. Los conocidos trabajos de A. Robinet, Y. Belaval, J. Moreau, H. H. Holz, pueden incluirse en este grupo.

161. *Conversatio cum Domino Stenonio de Libertate* (27.XI.1677), GRUA, 268-276.

162. *Nouveaux Essais*... (1704), Libro II, cap. 29.

163. "Los geómetras son los verdaderos maestros en el arte de razonar". *Judicium*... (1700), GP IV, 401.

muestra en su forma lógica el arma más fuerte para contrarrestar el psicologismo reinante a finales del siglo XIX, Leibniz fue también consciente de la virtualidad que la "forma de la proposición" esconde, más allá de los procesos psíquicos[164]. Por ello es la lógica, como modelo metódico, la que permite acceder a la comprensión de lo ontológico[165], toda vez que se parte de un alto grado de necesidad en un determinado aspecto de lo real, la esencia, debido a su independencia respecto a la voluntad divina.

Ya en su juventud[166], Leibniz descubrió que los conceptos no son sino combinaciones de otros conceptos más simples[167]. Atendiendo a esta peculiar configuración de los pensamientos, el método trataría de conseguir, en primer lugar, algo así como un "alfabeto del pensamiento" o un catálogo de los géneros supremos, de cuya combinación surgieran las nociones inferiores[168]. La investigación filosófica debe conducirse de modo que la verdad de una proposición o de una idea, según hemos visto, quede constatada; es decir, deben darse las definiciones correspondientes o ha de mostrarse una identidad[169]. Las definiciones se formulan según el método matemático[170]; por tanto, no deben contener nada dudoso[171]. La definición contiene notas de lo definido, y los tipos de definiciones dependen del contenido de las notas respecto a lo real y el conocimiento que de ello aportan. Una demostración debe ser, por tanto, "una cadena de defini-

164. Cfr. POLO, L.: *Claves del nominalismo y del idealismo en la filosofía contemporánea*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, 5, Pamplona, 1993, pp. 9-10.

165. Cfr. SOTO BRUNA, M. J.: "La unidad en la filosofía de Leibniz", en *Thémata*, 5 (1988), p. 169.

166. A partir de 1664 hasta 1672, Leibniz escribió bastantes obras de jurisprudencia y política, afrontando los problemas que se le presentaban con un nuevo método, disponiendo los razonamientos según un orden geométrico. Cfr. IWANICKI, J.: *Leibniz et les démostrations mathematiques de l'existence de Dieu*, Strasbourg, 1933, p. 254.

167. Cfr. *Dissertatio de arte combinatoria* (1666), AK VI-1, 163-230. Al igual que las palabras son variaciones indeterminadas de letras del alfabeto. Cfr. AITON, E.: *op. cit.*, p. 41.

168. Cfr. *De Syntesi et Analysi*... (1680-4?), GP VII, 292.

169. Cfr. AITON, E.: *op. cit.*, p. 72. Ver también: IWANICKI, J.: *op. cit.*, pp. 254-255. La afirmación de que las proposiciones idénticas o inmediatas no necesitan prueba puede verse en *Nouveaux Essais*, (1704) Libro I, cap. 1.

170. Este tipo de definiciones son las que aparecen, por ejemplo en *De Vita Beata* (1676?), AK VI-3, 635; *Praecognita ad Encyclopediam* (1680?), GP VII, 43-45; *Theorema cogitandi compendia*, COUT, 256; *Définitions logiques*, COUT, 256, etc.

171. Cfr. *Carta a Loefler* (1695), DUT I, 22.

ciones”[172], siendo lo más importante de las mismas que poseen un alto grado de necesidad interna[173].

Hemos pasado de lo más simple a lo más complejo: de la necesidad interna, de la esencia de cada ente, a la que poseen los conceptos y las ideas de estos entes; y desde aquí, a la de la proposición, donde el primer fundamento de necesidad se halla en el nexo que une sujeto y predicado y que, en definitiva, se refiere a lo anterior. Encadenando definiciones, proposiciones que revelan la constitución interna de los conceptos —o ideas si son legítimos—, constituimos demostraciones. Evidentemente, esto conduce a la tan manida expresión según la cual para Leibniz “pensar es calcular”[174], asemejando el raciocinio a una mera comparación y resolución de cantidades, carente de novedad real[175], por mucho que el propio Leibniz llame a su lógica *Ars Inveniendi*[176]. Convendrá insistir en que lo decisivo no es tanto el cálculo en sí, como que, por un lado, éste es posible porque los términos son “resolubles”, y esto porque “tienen causa”[177]; y por otro, que la verdad del término complejo no comparece por el simple hecho de “darse” —ya sea a la mente, ya en el mero cálculo— sino en la resolución —si es que ésta es posible en el caso concreto que se contempla[178]— que muestra la “conexión” de las notas en las que se explana el término. La conexión entre dichas notas es posible porque hay una causa —ya veremos que debe entenderse “razón”—. Lo básico aquí radica en el hecho de que la verdad y la necesidad corren parejas[179], en

172. *Carta a Conring* (sin fechar), GP I, 174.

173. La razón de verdad se halla, en un primer acercamiento, en el “nexo” de unión entre el predicado y el sujeto. Cfr. *Conséquences métaphysiques du principe de raison* (1708?), COUT, 11. “Puede darse razón de una verdad cualquiera, pues la conexión del predicado con el sujeto o es patente por sí misma, como en las proposiciones idénticas, o debe ser explicada, lo que se hace con la resolución de los términos (...). Este es el único y supremo criterio de verdad”. *De Syntesi et Analysi* (1680-4?), GP VII, 296.

174. Cfr. *Carta a Remond* (10.I.1714), GP III, 605; *Carta a Tschirnhaus* (1678), GM IV, 462. Este último es uno de los textos más citados por Couturat, junto a la correspondencia con Conring, para sustentar su interpretación panlogista. Es claro que algunos textos leibnizianos hacen muy fácil esta interpretación; sin embargo, no constituye, a nuestro entender, la última palabra ni la razón última de la filosofía de Leibniz.

175. Cfr. SALAS, J. de, “Lógica y metafísica en Leibniz”, en *Razón y legitimidad en Leibniz*, Tecnos, Madrid, 1994, p. 69.

176. Cfr. *Carta a la princesa Elisabeth* (1678?), GP IV, 291.

177. *De Syntesi et Analysi*... (1680-4?), GP VII, 293.

178. Cfr. *Meditationes*...(1684), GP IV, 423.

179. Cfr. ROLDÁN PANADERO, C.: *Leibniz. Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, Tecnos, Madrid 1990, Introducción.

este planteamiento cargado de aspiraciones de rigor. La verdad se da donde hay necesidad; sin embargo, esto no quiere decir que la verdad sea algo monolítico[180].

Pues bien, la aplicación de esta teoría al "método" lleva a Leibniz a definir toda una suerte de verdades, según su mayor o menor grado de evidencia interna —simplicidad y exhaustividad de las notas que incluye— y, por consiguiente, de necesidad. En efecto, se llaman "verdades de razón" a las que son necesarias, de suerte que su opuesto implica contradicción; las "verdades de hecho" son contingentes, y su opuesto es posible[181]. Tanto unas como otras tienen razón, razón de ser (*pourquoi*) o fundamento. En definitiva, se establece una relación entre tipos de necesidad y tipos de verdad; así, la necesidad absoluta o metafísica constituye el fundamento de las verdadas de razón, mientras que la necesidad hipotética lo es de las de hecho[182]. Nuestro interés se centra en aquellas verdades que se pueden conocer *a priori*. Es cierto que hay indicaciones en los textos de Leibniz que han inducido a pensar que las "verdades de hecho", en virtud de la analiticidad de todo lo real, son convertibles en verdades de razón[183]; sin embargo, que el predicado esté contenido en el sujeto[184] —este es el sentido primero de lo analítico— no quiere decir que se trate de un modo unívoco de "ser el sujeto fundamento del predicado"; más bien quiere decir, sin más, que se da un "nexo" entre ambos[185].

180. Tal vez uno de los aspectos de la filosofía de Leibniz menos comprendidos sea la "flexibilidad" que presenta la necesidad, como condición necesaria para sustentar todo su pensamiento. La modalidad "necesidad"expresa lo que lógicamente recibe el nombre de "principio de inherencia", que no es más que un modo de expresar la tendencia a explicar todo según su reducción al "fundamento". Los intentos, no siempre suficientemente conseguidos, de dar una solución no unívoca han sido puestos de manifiesto en los trabajos de BLUMENFELD, D. "Leibniz on Contingency and Infinite Analisis", en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. XLV (1985), pp. 483-514; y MUGNAI, M.: "'Necessità ex hypophesi' e analisi infinita in Leibniz", en *L'infinito in Leibniz. Problemi e terminologia.* Simposio Internationale, Roma, 6-8 noviembre 1986, pp. 143-155.

181. Cfr. *Monadologie* (1714), 33.

182. *Essais de Theodicée* (1710), *"Discours préliminaire de la conformité de la foi avec la raison"*, § 2. Una clasificación de los tipos de verdades puede verse también en *De contingentia* (1686?), GRUA, 302-306.

183. Cfr. ZÜRCHER, J.M.: "Contingencia y analiticidad en Leibniz", cit., pp. 97-101.

184. Cfr. *Carta a Bourguet* (11.IV.1710), GP III, 550.

185. Cfr. SAAME, O.: *El principio de razón en Leibniz*, Laia, Barcelona, 1987, pp. 53-58. MUGNAI, M.: *art. cit.*, pp. 153-155, también señala, aunque desde un horizonte menos amplio, algunas de las posibles soluciones para enfocar el problema de la necesidad absoluta en todos los ámbitos.

Establecido ya que es imprescindible distinguir entre las verdades de hecho y las necesarias[186], es claro que la "inducción" se manifiesta a todas luces insuficiente para desvelar lo "necesario no hipotético"[187], ya que "la demostración originaria de las verdades necesarias proviene sólo del entendimiento, las restantes verdades provienen de las experiencias u observaciones de los sentidos"[188]. Pues bien, dentro de este marco conceptual, tanto la proposición "Dios existe" como la proposición o dato originario en el que quede expresado el punto de partida, no pertenecen, no pueden pertenecer, al ámbito de lo contingente cuya necesidad es hipotética y que se conoce *a posteriori*, sino que ha de pertenecer al mundo de lo necesario absolutamente: el de lo *a priori*[189]. Todo esto reconduce la cuestión no tanto a la necesidad del razonamiento mismo como a la racionalidad del origen o la fuente desde la que se inicia el proceso discursivo. En efecto, Moreau indica que el argumento ontológico es una versión discursiva de la prueba agustiniano-cartesiana en la que se extrae la validez de la idea que poseo, y esto porque acaece que ésta ha sido causada por Dios mismo[190]. Si bien el mismo Leibniz señala las dificultades que este otro argumento cartesiano entraña[191], es patente que el punto de máximo conflicto se sitúa precisamente en la dilucidación del origen de nuestras ideas; ese dato primero poseído *a priori* no es ya una simple cuestión lógica[192].

186. "Las verdades necesarias pueden resolverse en proposiciones idénticas (...) pero, en el caso de las verdades contingentes, la reducción sigue hasta el infinito y nunca se llega a completar". *Specimen Inventorum* (1686?), GP VII, 309.

187. "Nuestro espíritu puede conocerlas unas y otras (se refiere a las verdades necesarias y contingentes), pero es origen de las primeras, y por muchas experiencias particulares que puedan tenerse de una verdad universal, sin conocer la necesidad de la misma por medio de la razón misma, nunca se podría estar seguro de ella, y por siempre, mediante la sola inducción". *Nouveaux Essais* (1704) Libro I, cap. 1. Cfr. Libro 4, cap. 11-14; Salas, J. de, "Lógica y metafísica en Leibniz", cit., p. 77.

188. *Nouveaux Essais* (1704) Libro I, cap. 1.

189. "*A priori*, esto es, no por experiencia, sino por la misma naturaleza de las cosas". *Definitio Dei seu entis a se* (XII.1676), AK IV-3, 538.

190. Cfr. Moreau, J.: *Le Dieu des pilosophes*, Vrin, París, 1969, pp. 71-72.

191. "Que tengamos idea del Ser perfectísimo y que por tanto la causa de esta idea (esto es el Ser perfectísimo) existe, como afirma el segundo argumento de Descartes, es más dudoso que la posibilidad de Dios...". *Animadversiones* (1691-7), art. 18.

192. Cfr. Dumoncel, J.C.: *art. cit.*, p. 102.

3. *El origen del punto de partida: la teoría del conocimiento*

Debe estudiarse tanto el origen de la idea de Dios, como del elemento con el que se fragua dicha idea en cuanto punto de partida; pues como vimos, el tamiz por el que debe pasar la mera situación de hecho de una idea hallada en la mente, hace que ambos aspectos queden estrechamente relaciona-dos. Se establece por tanto, una especial hilazón entre la proposición "Dios es el Ser perfectísimo" y la noción de "perfección".

Junto a la posesión de la idea innata de Dios —nuestra naturaleza se halla inclinada hacia ella, pero se precisa de una prueba[193]— ha de tenerse en cuenta que "lo que pensamos o bien se concibe por sí, o bien está envuelto en el concepto de otra cosa. Y a su vez, lo que está en el concepto de otro: o se concibe por sí o está envuelto en el concepto de otro. Y sólo así. En efecto, o esto conduce al infinito, o todos los pensamientos se resuelven en aquellos que se conciben por sí. Si nada se concibe por sí, nada se concibe en absoluto"[194]. En consecuencia, todo lo que se refiere al conocimiento de Dios y al punto de partida de aquel razonamiento simplicísimo, sin pasar en ningún momento por lo creado, o se conoce por sí —esa inmediatez absoluta es propia del ontologismo— o se resuelve en algo que se concibe por sí[195]. De este modo, el conocimiento susceptible de "verdad/falsedad", que clásicamente se ubica en el juicio, en Leibniz ocurre ya en las "ideas", que son el objeto de nuestro conocimiento[196]. La "verdad/falsedad" dependerá de la "posibilidad/imposibilidad" de la idea en cuestión, es decir, de que dicha idea tenga realmente un significado y no sea sólo una palabra[197].

193. *Nouveaux Essais* (1704) Libro I, cap. 1. (J.E., 77). En este epígrafe, para facilitar la localización de los abundantes textos de los *Nuevos Ensayos* que se citan, se indicará, entre paréntesis, la página de la segunda edición castellana de J. ECHEVERRÍA (J.E.), Editora Nacional, Madrid, 1993.

194. *De organo sive de Arte Magna cogitandi Spinoza* (1686), COUT, 429-430.

195. Quedándose sólo en esta fase de la teoría del conocimiento, Burkhardt explica esta cuestión reduciéndola al atomismo conceptual, fiel antecedente del atomismo lógico. Cfr. BURKARDT, H.: "Leibniz, G.W.", en *Handbook of Metaphysics and Ontology*, vol II, p. 449.

196. Cfr. *Meditationes* (1684), GP IV, 422-426; *Nouveaux Essais* (1704), Libro IV, cap. 5 (J.E., 477).

197. *Meditationes* (1684), GP IV, 422-426; *Carta a Oldenburg* (28.XII.1675), AK II-1, 250. En efecto, en distintas formulaciones de nuestro argumento hemos visto reprochar a Leibniz que habitualmente se supone la posibilidad de la idea de Dios, y que esto equivale a afirmar que esa idea es verdadera, o que es una verdadera idea. Cfr. *Carta a Jaquelot* (1702), GP III, 443.

Ahora bien, conviene precisar que Leibniz no comparte los planteamientos de Malebranche ni de Berkeley; distingue netamente la existencia de diversos tipos de objetos de conocimiento: unos son externos al alma y otros internos; unos se poseen de modo inmediato y otros mediatamente[198]. Sólo Dios es objeto externo e inmediato, porque puede actuar sobre el alma[199]. Salen así a la luz dos cuestiones de primer orden, latentes siempre en las discusiones sobre el argumento ontológico[200]: la relevancia noética de lo *a priori*, es decir, la existencia de verdadero conocimiento sin intervención de los sentidos; y el tipo de objeto que es Dios —pues para Leibniz es un cierto "objeto", por mucho que esto traiga abundantes dificultades[201]—.

Caracteriza a lo innato el ser como una "luz". En efecto, "lo innato no es primariamente una idea, como objeto de representación, sino una estructura, la autopresencia del propio acto pensante, donde reside la luz de los primeros principios y la fuente de toda verdad"[202]. La defensa de los princi-pios innatos ocupa los primeros capítulos de los *Nuevos Ensayos*[203]; en estos pasajes se argumenta con detenimiento no sólo que hay conoci-

198. Son objetos externos conocidos mediatamente las cosas del mundo físico, a cuyo conocimiento se accede por mediación de los sentidos. Son objeto interno el alma —que es objeto de conocimiento para sí misma—, y las ideas que corresponden a las cosas. Cfr. *Nouveaux Essais* (1704), Libro II, cap. 1 (J.E., 117).

199. El ontologismo defiende la tesis de que vemos todas las cosas "en" Dios, con inmediatez absoluta. Leibniz, por el contrario, aunque no acepta que haya objetos externos que actúen sobre las mónadas —tampoco en el conocimiento— salvo Dios, considera que vemos todas las cosas "por" Dios. Este es el lugar de las verdades eternas y las ideas innatas. Cfr. *Discours de Métaphysique* (1686), § 28.

200. Sobre el conocimiento de la existencia en Leibniz, baste por ahora la siguiente explicación: de la existencia de las cosas contingentes no cabe demostración de rigor matemático. La existencia de la materia es tenida por "fenómeno bien fundado" y nada más. Sin embargo, es fruto de la limitación de nuestro conocimiento, puesto que la existencia pertenece al mejor de los mundos posibles, según el criterio racional con el que Dios confiere la existencia. Si pudiésemos calcular cuál es el "mejor», conoceríamos sin posibilidad de duda su existencia. En todo caso esto no debe llevar a una interpretación meramente mecanicista de la creación. Vid. *Nouveaux Essais* (1704), Libro, IV, cap. 9-11; MARTIN, G.: *Leibniz. Logique et métaphysique*, París, 1966, pp. 224-227.

201. Dios no es un "objeto" del mismo modo que los entes finitos. El conocimiento metafísico de Dios es siempre "mediato". Cfr. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, A.: *Tratado de metafísica*, vol. II, *Teología Natural*, Gredos, Madrid, 1968, pp. 18-32.

202. CEREZO GALÁN, P.: "El fundamento de la Metafísica en Leibniz", en *Anales del Seminario de Metafísica* (1966), p. 101.

203. Sobre los avatares que acompañaron la redacción de esta obra puede verse la introducción que realiza ECHEVERRÍA a la edición castellana traducida por él (*op. cit.*, pp. 9-35). Precisamente da razón de la representatividad del texto y de su fiabilidad, dentro del conjunto de su obra.

mientos innatos, sino también qué tipos de contenidos tienen[204]: el conocimiento de algo real no es patrimonio exclusivo de la experiencia, como si *a priori* no pudiera conocerse alguna realidad. Este es un aspecto sencillo de los razonamientos leibnizianos, pero que a veces se olvida. Entre todos los contenidos innatos que hay en el alma humana, nos interesan ahora las nociones estrictamente intelectuales. Todas estas ideas no son "formas", sino "objetos de conocimiento". Con esto se está subrayando la independencia que poseen, a pesar de encontrarse en nuestra alma y de tratarse de las "esencias" de las cosas a través de las cuales las conocemos[205]. Como es sabido, en el conocimiento de las cosas físicas, accedemos con rigor sólo al contenido esencial, y no al existencial[206]. La independencia de las ideas asegura que con ellas se pueden formular juicios objetivos[207]. Por si no fuese suficiente, el mismo Leibniz rechaza explícitamente que la "inducción", que procede desde lo particular y contingente percibido por los sentidos, pueda proporcionar algo que sea universal y necesario[208], auténticamente intelectual[209]. La verdad de los

204. Leibniz argumenta contra Locke, quien niega la existencia de ningún contenido innato en la mente que se sume a los que ésta adquiere por simple experiencia. El argumento va de lo menor a lo mayor: desde la aceptación de principios comunes a todos en el ámbito del quehacer práctico, a las verdades necesarias. Leibniz achaca a Locke el no distinguir adecuadamente las verdades contingentes de las necesarias, lo que le impide al acceso a lo *a priori*, lo innato. Una muestra más de ese "ir de la mano, necesidad y verdad", que señalábamos más arriba. Los contenidos son, unos de orden práctico, como los instintos y otros de orden superior; pero también se poseen de este modo contenidos estrictamente intelectuales; así, nociones como la de "ser", "uno", "posible", "mismo", "causa", "sustancia", "razonamiento", etc., son innatas. Cfr. *Nouveaux Essais* (1704), Libro I, cap. 1. (J.E., 75).

205. Ya se indicó más arriba que Leibniz habla de "nuestras" ideas, no de "mis ideas", lo que abre paso a la universalidad de la idea, más allá de la posesión particular. Cfr. *Meditationes* (1684), GP IV, 422-426; vid. MARTÍNEZ MARZOA, F.: *op. cit.*, pp. 27-31.

206. "Ya he indicado en nuestras conversaciones precedentes que la verdad de las cosas sensibles se justifica en función de su relación, que depende de verdades intelectuales, fundadas en la razón y en observaciones constantes en la mismas cosas sensibles, en los casos en que las razones no aparezcan. Y como dichas razones y observaciones nos proporcionan un medio de juzgar el porvenir en relación a lo que nos interesa y a que el éxito acompañe a nuestro juicio racional, no sería posible pedir ni tampoco llegar a poseer una mayor certidumbre sobre esos objetos". *Nouveaux Essais* (1704), Libro IV, cap. XI. (J.E., 538).

207. Cfr. BURGELIN, P.: *Commentaire du 'Discours de Métaphysique' de Leibniz*, PUF, París, 1959, p. 245.

208. "Y esta luz se prueba, contra recientes escritores, a partir de la Sagrada Escritura que atestigua que la ley de Dios está escrita en nuestros corazones y también a partir de la razón, porque las verdades necesarias pueden demostrarse mediante los principios ínsitos en la mente y no mediante inducción de los sentidos. Pues nunca se infiere la necesidad universal por la inducción de los casos particulares". *Causa Dei asserta per Justitiam ejus, cum caeteris perfectionibus cunctisque Actionibus conciliatam* (1710) § 100.

términos y las proposiciones que con ellos se formulan puede conocerse al margen de toda verificación empírica[210], porque el espíritu es "la fuente de las verdades necesarias"[211], como repite Leibniz incansablemente.

Admitir la trascendencia de la verdad es aceptar que los objetos de conocimiento tienen una cierta "entidad". La trascendencia no significa sin más que estemos tratando con algo "concreto" del mundo corpóreo; sino que tiene realidad con independencia respecto al sujeto que lo conoce. En el caso de Leibniz no puede pensarse en la trascendencia física —materializada— de los objetos de conocimiento, sino que éstos tienen, en su idealidad, una consistencia propia, con independencia de que Dios haya querido crearlos o no —esto correspondería al conocimiento de la existencia de esos objetos—[212]. Y todo gracias a la "luz" a la que antes hacíamos referencia, huella o imagen de Dios en el alma[213]. De este modo adquiere más fuerza, por una parte, la afirmación de Leibniz según la cual cada alma conoce el infinito, lo conoce todo, pero confusamente[214]; y simultáneamente —una vez visto que "todo lo que sabemos es razonamiento y experiencia"[215]— que la idea de Dios "encierra en sí lo que hay de simple en nuestros pensamientos, en donde tiene su origen lo que pensamos"[216].

Por tanto, la totalidad confusamente poseída puede llegar a ser conocimiento distinto[217], verdadero y rigurosamente afirmado, siempre que se pase por el tamiz reglamentario: llegando a lo que se conoce por sí y no sólo por otro. Eso es lo que encontramos en nuestra alma, y se caracteriza por ser simple; y porque es origen de las cosas —desde la óptica de Dios—, y principio de nuestros pensamientos. La verdad es originariamente una cualidad de lo "simple" que posee significado; que es "posible"

209. *Nouveaux Essais* (1704), Libro II, cap. 11 (J.E., 160); Libro II, cap. 21 (J.E., 201).

210. Cfr. ROMERALES, E.: "Existencia Necesaria y Mundos posibles", en *La tradición analítica. Materiales para un filosofía de la religión*, II. Coords. J. Gómez Caffarena y J. M. Mardones, Anthropos, Barcelona, 1992, p. 201.

211. *Nouveaux Essais* (1704), Libro I, cap. 1, (J.E., 81).

212. Cfr. SALAS, J. de: "Lógica y metafísica en Leibniz", p. 84. Cfr. *Monadologie* (1714) § 43.

213. Cfr. *Discours de Métaphysique* (1686), § 28; DUMONCEL, J.C.: "La théologie modale de Leibniz", en *Studia Leibnitiana*, XVII (1985), pp. 98-104.

214. *Principes de la Nature* (1714), § 13.

215. *Carta a la princesa Elisabeth* (1678), AK, II-1, 435.

216. *Idem*.

217. Cfr. *Addition à l'explication du système nouveaux touchant l'union de l'âme et du corps*, (sin fechar), GP IV, 574.

y por ende, objeto real, esencia indiscernible de la esencia pensada por Dios desde siempre y que tal vez tenga a bien crear[218]. La idea verdadera —idea de Dios en este caso— se halla mucho mejor asentada que en Descartes, en quien el círculo vicioso en este punto es absoluto; ya que, con palabras de Cassirer, "el criterio último y supremo concepto de los que ha de derivarse toda certeza no es en Leibniz el concepto de Dios, sino el concepto de verdad"[219].

Con esto damos un paso más hacia la determinación del origen de nuestras ideas y de la idea de Dios en particular: se trata de un contenido simplicísimo; poseído de modo innato y por tanto *a priori*; de significado positivo, esto es, con "entidad"; absolutamente independiente de nosotros, es decir, no se trata de un invento o creación, ni siquiera de una forma de nuestro entendimiento. "Lo innato" y la "perfección" se vinculan originariamente a Dios mismo, porque lo simplicísimo de Dios y lo simplicísimo hallado en nuestra mente "son" lo mismo visto desde prismas distintos[220].

4. *La definición de Dios en términos de perfección*

Hemos visto los "antecedentes" lógicos y gnoseológicos del punto de partida del argumento. Corresponde ahora tratar directamente el término que recoge lo que se ha dicho. Se trata de un concepto que permite rigor lógico y se conoce *a priori*, pero que puede estudiarse *in recto*, sacando a la luz su contenido propio. Así, la noción de "perfección", que es la encargada de recoger todo lo atesorado hasta el momento, se muestra tan nuclear en la filosofía de Leibniz como las de "esencia", "existencia" o "posibilidad"; pues, como veremos, guarda con ellas relaciones especialmente estrechas.

En el prefacio a su *Ensayo de Teodicea*, Leibniz ya señalaba que las perfecciones de Dios son las de nuestras almas, sólo que en Él no poseen

218. Las verdades eternas son independientes de la voluntad divina y residen en su entendimiento (*Monadologie*, § 43). Las verdades contingentes son relativas a los seres "creados" por Dios; asunto que depende de su voluntad, que, por supuesto, elige lo mejor (*Carta a Bourguet* (1710), GP III, 550). Cfr. MOREAU, J.: *Le Dieu des philosophes*, cit., p. 35.

219. CASSIRER, E.: *El problema del conocimiento*, México, 1956, p. 69.

220. Cfr. *Essais de Téodicée* (1710), Prefacio § 4.

límites[221]; por tanto, parece correcto iniciar un argumento en el que se predique de Dios la perfección suma, para extraer de ello las consecuencias oportunas. Ahora bien, el modo como se dice la perfección de Dios no es el modo como se dice de nosotros; ni tan siquiera se predica esta cualidad de Dios porque se reconozca primero en las criaturas[222]. Sólo se incluye en la argumentación como poseída por nuestra mente y originariamente ligada a Dios, que es una idea innata —aunque confusa—[223]. Por tanto, se inicia esta andadura con la constatación de una doble semilla de Dios en nosotros: la noción de perfección y la idea confusa de Dios en nosotros[224].

Detengámonos ahora en la noción de perfección. Su contenido específico se desarrolla al amparo de los descubrimientos lógicos de Leibniz; y son éstos los que se llenarán cada vez más de contenido metafísico[225]. La idea de la combinatoria, una aritmética binaria; la representación de todos los números mediante el "1" y el "0" era de tal alcance que fue trasladada al plano metafísico, al componer todas las cosas de "ser" (1) y de "nada" (0), de donde procede su limitación[226]. En las *Investigaciones Generales* ya señaló que lo positivo es lo mismo que lo ente; no-ente es, por el contrario, "lo que es" meramente privativo, o privativo de todo[227]. En la obra *Sobre la síntesis y el análisis universal* hace otra apreciación sumamente sugerente; el álgebra, ciencia que trata cantidades, se subordina a la combinatoria, que trata la cualidad: lo positivo y negativo, lo

221. Cfr. *Idem*.

222. Recordemos que la "inducción" es insuficiente. Cfr. *Nouveaux Essais*, (1704) Libro I, cap. 1.

223. Cfr. *Discours de Métaphysique* (1686), § 1.

224. Esta es una de las tomas de postura más fuertes en la argumentación. Si no fuese sostenible la existencia de esa doble semilla, el punto de partida no podría cumplir los requisitos que se exigen para alcanzar la conclusión: o no sería *a priori*, o no "tocaría" lo real.

225. Una evolución semejante, hacia la ontologización de lo lógico, es propuesta por J.A. NICOLÁS en su libro *Razón, verdad y libertad en G.W. Leibniz*, cit. Vid. MACDONALD ROSS, G.: "Logic and Ontology in Leibniz", en *Studia Leibnitiana*, Sonderherft 9 (1981), pp. 20-26; MARTIN, G.: *Leibniz, Logique et Métaphysique*, cit., pp. 81-87; SERRES, M.: *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, París, 1968, pp. 103-127, 218-226.

226. Cfr. *Carta a Bourguet* (1709), GP II, 545.

227. *Generales Inquisitiones de Analysi Notionum et Veritatum* (1686), COUT, 356. Una traducción de esta obra puede verse en: HERRERA, A.: *Investigaciones Generales*... (Introducción, trad. y notas), UNAM, México, 1986.

perfecto (el ser) y lo imperfecto (el no-ser)[228]; porque la perfección, que es una cualidad, es cuantificable.

Ahora bien, más alla de la caracterización cualitativa y cuantitativa de la perfección, lo más destacado en las definiciones de este término, que son muy abundantes en la obra de Leibniz especialmente por razones metodológicas[229], es la identificación de ésta con la noción de "realidad". Perfección es: "*magnitudo realitatis*"[230]; "*quantitas realitatis*"[231]; "*gradus seu quantitas realitatis*"[232]; "*realitas pura, seu quod in essentiis est positivum atque absolutum*"[233]; "*perfectius est quod plus habeat realitatem vel Entitatis positivae*"[234]; se podrían seguir citando un sinfín de definiciones que avalaran esta tesis.

En 1677 se inician las demostraciones con la definición del término. En aquella época se utilizaba en plural: "las perfecciones" son "formas simples, o cualidades absolutamente positivas, son indefinibles o irresolubles"[235]. Aún así se acentúa la simplicidad, y por tanto puede ser conocida: *per se nota*. También dice: "llamo perfección a toda cualidad simple que es positiva y lo expresa sin ningún límite"[236]. Poco después tomará definitivamente fuerza en las argumentaciones, junto a la pura positividad, la "cantidad de realidad", principio metafísico típicamente eckhardiano. A partir de este momento pueden identificarse, sin reparos, las nociones de perfección y esencia, puesto que la simplicidad de la perfección —máxima riqueza ontológica y máxima simplicidad— es lo mismo que el "grado de armonía"[237], esto es la cantidad de esencia posible

228. Cfr. GP VII, 297-298.

229. "Como filósofo que basa sus razonamientos en definiciones, Leibniz frecuentemente define sus términos; y lo hizo con considerable cuidado y consistencia. Estas definiciones de perfección incluyen siempre la noción de realidad o conceptos próximos...". MACDONALD ROSS, G.: "Leibniz and the Concept of de Metaphysical perfections", en *Studia Leibnitiana*, 21 (1992), p. 148.

230. *Tabla de definiciones* (sin fechar), COUT, 474.

231. *Resumé de Métaphysique* (1703), COUT, 534.

232. *Elementa verae pietatis, sive de amore Dei super omnia* (1679?), GRUA, 11.

233. *Definitiones* (1693-1694?), GRUA, 324.

234. *Origo veritatum contingentium* (1684?), GRUA, 325.

235. *Ens perfectissimum existit* (18/21.XI.1677), AK, VI-3, 574.

236. *Quod Ens perfectissimum existit* (18/21.XI.1677), AK VI-3, 578.

237. Esto será más claro al ver el modo como el principio de razón suficiente informa el argumento ontológico modal, distinto del argumento modal por los posibles.

y composible[238]. Un signo más de la legitimidad de esta identificación radica en el número singular que tiene la palabra en las formulaciones de estos años[239].

En la misma medida en que se considera la simplicidad de la esencia divina —que "es" perfección, o "la" perfección— la composibilidad tiene cabida en dos direcciones distintas: una indicaría que Dios es composible con todos los mundos posibles[240] —camino propio del argumento modal por los posibles—; mientras que la otra indicaría que la positividad de Dios, fuente y origen de todas las perfecciones de las cosas, es la razón de la posibilidad y la composibilidad de los mundos posibles. En este punto aparece la perfección en todos sus niveles, y aunque no es estrictamente una formulación del argumento ontológico[241], muestra los múltiples contextos en los que nace: la positividad de la característica, la positividad de los posibles, de las verdades eternas, de las ideas *a priori*, y la positividad irrestricta, "son" perfección. Todo ello, en grado sumo y subsistente, es lo que nombra el argumento ontológico, y su germen es poseído —según la teoría del conocimiento que propone Leibniz— por el entendimiento humano, por lo que éste puede formular un argumento de estas características.

He aquí los niveles de realidad, en cuyo vértice se encuentra la misma realidad de Dios tal y como se aprecia en el argumento ontológico, que permiten a Leibniz afrontar la diversidad desde la unidad de la noción de

238. Cfr. *De rerum originatione radicali* (1697), GP VII, 303-305; Vid. BROWN, G.: "Compossibility, harmony and perfection in Leibniz", en *Philosophical Review*, (1987), pp. 173-203.

239. "... La existencia posible o la posibilidad de alguna cosa, y la esencia de la misma cosa son inseparables (...). Esencia de Dios y suma perfección son inseparables..." (*Carta a Huthman* (I.1678), AK II-1, 390-391). "... De la misma manera, aunque yo sepa lo que es el ser, y lo que es lo más grande y lo más perfecto, no por ello sé si hay o no alguna contradicción oculta..." (*Leibniz an die pfalzgräfin Elisabeth* (1678) AK II-1, 436). "... Dios es el Ser absolutamente perfecto, no siendo la perfección sino la magnitud de la realidad positiva..." (*Monadologie* (1714), § 41). Obsérvese que cuando Leibniz reproduce el argumento cartesiano usa el término en plural; sin embargo, en su réplica, dependiendo de la capacidad de adaptación del interlocutor, pasa a hablar de la existencia necesaria —como perfección que corresponde a tal esencia— o simplemente de la esencia, la posibilidad o la grandeza. Cfr. *Discours de Métaphysique* (1786) § 23; *Animadversiones* (1691-7), art.14, GP IV, 359; *Carta a Jaquelot* (20.XI.1703), GP III, 443-444.

240. Este es el camino que sigue el estudio de E. ROMERALES, "Existencia Necesaria y Mundos posibles", en *La tradición analítica. Materiales para un filosofía de la religión*, II, cit., pp. 181-209.

241. El texto más claro a este respecto es el dirigido a la princesa Elisabeth; cfr. *Leibniz an die pfalzgräfin Elisabeth* (1678) AK II-1, 433-437.

perfección y la carga de realidad que ésta introduce. Ahora bien, la noción de perfección, cualidad para Leibniz, en cuanto susceptible de cuantificación, es una noción modal. Esta nueva perspectiva abre una brecha que permite pasar de lo posible a lo existente, en virtud de la definición de perfección. Así, la perfección o esencia es exigencia de existencia[242]. En efecto, "*perfección* es el grado de esencia, pero cuando ese grado es el de la infinitud, el supremo, la magnitud alcanzada por tal cualidad no es nada distinto de la propia cualidad (...)"[243]. Perfección es una posibilidad que no puede no ser real, que incluso "es" pura realidad, en tanto no le resulta contradictorio; puede alcanzar el grado supremo de su propia posibilidad, permite decir que es llegar al infinito de la totalidad de los grados reunidos en la simplicidad de que ella es capaz[244]. Así se puede leer la última de las definiciones de perfección asociadas a una formulación del argumento ontológico: "Dios es absolutamente perfecto, no siendo la perfección sino la magnitud de la realidad positiva, tomada precisamente, poniendo aparte los límites o linderos de las cosas. Y donde no hay límites, es decir, en Dios, la perfección es absolutamente infinita"[245].

En resumen, el punto de partida del argumento no puede ser ningún ente conocido sensiblemente, ni algo contingente o finito, sino Dios mismo. No basta con decir "Dios" o "Ser perfectísimo", sino que debe proponerse una definición de Dios en la que conste que es posible; es decir, que no se trata de una mera palabra, sino que significa realmente la esencia de Dios, y que ésta es posible. En definitiva, se trata de una definición real de Dios[246]. Para que se trate de una definición totalmente *a priori*, y puesto que Dios es el Ser perfectísimo, la noción de perfección debe ser el elemento que permite fraguar esa definición del Absoluto.

La noción de perfección no es término vacío, sino que su eficacia depende de una virtud particular en función de la cual "perfección" y "realidad"[247] se identifican; del mismo modo a como son equiparables las

242. GRUA, 288.

243. PÉREZ DE TUDELA, J.: "Sobre las relaciones entre la armonía, el conocimiento y la perfección en los textos de G.W. Leibniz, filósofo", en *Anales del Seminario de Metafísica*, (1992), p. 513.

244. Cfr. *Idem*.

245. *Monadologie* (1714) § 41.

246. Cfr. *Carta a Foucher* (1676), GP I, 370; *Meditationes*... (1684), GP IV, 425; *Discours de Métaphysique* (1686) § 23.

247. Cfr. *Elementa verae pietatis, sive de amore Dei super omnia* (1679?), GRUA, 11. Conviene tener en cuenta que, como ha señalado C. AXELOS (*Die ontologische Grundlagen der*

nociones de "perfección" y "esencia"[248]. No obstante es la definición de la perfección y, con expresión kantiana, sus condiciones de posibilidad —el modo como podemos llegar a conocer la perfección— la verdadera piedra de toque para juzgar la viabilidad de la prueba. Mientras la simplicidad y positividad —notas constantes en todos los textos citados— le otorgan el atributo de ser *per se nota* —inmediata al entendimiento—, su relación con los términos antes citados hacen de ella un término modal.

La definición posible de Dios, aquella en la que conste que es una definición posible, o que es verdadera, se lleva a cabo según dos estrategias distintas, pero no incompatibles o contradictorias[249]. Estas estrategias argumentativas se corresponden con el "nivel de realidad" en el que se desarrolla el argumento. La diferencia más importante entre una y otra radica en la inclusión o no de la existencia entre las perfecciones de la esencia.

Hasta aquí lo que corresponde al punto de partida del argumento. Una vez puestos los pilares, la demostración sigue ese doble procedimiento. Las líneas básicas, que estudiaremos en próximos epígrafes, pueden sintetizarse del siguiente modo. El primer procedimiento, inaugurado en 1676 consiste en forjar una definición de Dios, Ser perfectísimo, en cuanto "sujeto de todas las perfecciones". La posibilidad de la definición es, en unos casos próxima a la típicamente geométrica: conocer su génesis, y de este modo queda demostrada su posibilidad[250]. La definición de perfección permite demostrar que es posible ese sujeto. El otro camino articula "la perfección" o "esencia"; mira la esencia divina como positividad irrestricta simplicísima, que se basta a sí misma, sin necesidad de nada, sin razón alguna fuera de sí, con todos los requisitos en su esencia: es el *Ens a se*[251]; y por ello esta esencia es suficiente para que se predique de ella la existencia (necesaria). Esta argumentación se dirige hacia la "cumbre de la

Freiheitstheorie von Leibniz, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1973), aunque estas nociones son idénticas en Spinoza, el modo de llevar a cabo la relación no asimila el leibnizianismo al spinozismo.

248. Cfr. *Carta a Huthman* (I.1678), AK II-1, 390-391.

249. Recuérdese que el cambio de estrategia se lleva a cabo tanto por la profundización de Leibniz en el problema, su crecimiento y maduración, como por el afán de hacerse comprender, y adaptarse a las circunstancias del interlocutor. Cfr. MATHIEU, V.: *Leibniz e Des Bosses* (1706-1717), Torino, 1960, Introducción.

250. Cfr. *Discours de Métaphysique* (1686) § 23.

251. Cfr. *Definitio Dei seu entis a se* (XII.1676), cfr. AK VI-3, 583.

doctrina modal"[252]. Esta andadura se inicia en algunos textos de 1676 y se consolida en los diálogos con Eckhard y en la *Carta a Huthman*.

V. NÚCLEO DE LA PRUEBA: SI ES *POSIBLE*

"Estos argumentos —señala Leibniz— son válidos si sucede que el Ente perfectísimo o el Ente necesario es posible"[253]; o, como hemos subrayado en anteriores ocasiones y nuestro autor aconseja a Jaquelot: "de la posibilidad debe inferirse la claridad, porque la posibilidad de la cosa es la verdadera indicación de que cabe una idea clara y distinta de la misma"[254]. El argumento leibniziano posee personalidad propia especialmente por este imperativo: debe demostrarse la posibilidad.

La posibilidad de la que vamos a ocuparnos es la específica del argumento ontológico, es decir, aquel argumento cuyo punto de partida es la perfección, que es cognoscible *a priori*; que discurre todo él también *a priori*; y que no apela en ningún momento a algo distinto de la esencia misma de Dios[255]. De la introducción de los mundos posibles o de los seres contingentes —ésta es la interpretación que da Craig de los textos de GP IV, 401-406[256]—, resultan otras pruebas de la existencia de Dios.

252. *Fastigium doctrinae Modalium. Nota acerca del Argumento para la existencia de Dios del Benedictino Lamy* (1700), GP IV, 406; *Judicium* (1700), GP IV, 404.

253. *Animadversiones* (1691-7), art.14, GP IV, 359.

254. Anotaciones de Leibniz a *Autres arguments de M. Jaquelot* (1702-1704?), GP III, 449. "La claridad es sólo el elemento subjetivo, mientras la posibilidad es el aspecto real, que es el que verdaderamente nos interesa". BAUSOLA, A.: *art. cit.*, p. 293.

255. Por consiguiente, este estudio se sitúa a cierta distancia respecto a los planteamientos de Lomaski (Cfr. LOMASKI, L. E.: "Leibniz and the modal argument of God's existence", en *The Monist*, 54 (1970), pp. 250-269) y Blumenfeld, (Cfr. BLUMENFELD, D.: "Leibniz's modal proof of the possibility of God", en *Studia Leibnitiana*, 4, 2 (1972), pp. 132-140.). Cada uno, desde su propio punto de vista, considera que el argumento propiamente leibniziano es un argumento modal, y su clave a debatir es la prueba de la posibilidad de Dios, tanto por la dificultad que poseen los términos implicados en la discusión, como por tratarse de la contribución propiamente leibniziana al argumento ontológico. Estos autores, al hablar de una "prueba modal", describen en rigor el "argumento modal por los posibles", despreciando el argumento ontológico en sentido estricto; olvidan que éste también se modaliza y permanece bajo su propia forma.

256. Cfr. *Judicium* (1700), GP IV, 401-404; *Nota acerca del argumento para demostrar la existencia de Dios del Benedictino Lamy* (1700), GP IV, 405-406. Cfr. CRAIG, W. L.: *The cosmological argument from Plato to Leibniz*, New York 1980.

Como hemos visto Leibniz habla de argumentos, y no sólo de argumento, en los que la posibilidad debe ser demostrada[257].

Vamos a estudiar por tanto, el momento nuclear de la prueba, que no por su pretendida simplicidad es del todo llano y andadero. Convendrá profundizar en el contenido semántico de la noción de "posibilidad", es decir, el conjunto de significados que es capaz de adoptar y sobre los que gira esta parte de la demostración. Para afrontar esta cuestión deberán unirse las perspectivas históricas y sistemáticas antes de alcanzar una visión precisa. Se dedicará cierta atención a otro eje de nuestro argumento, más oculto que la noción de posibilidad, pero de indudable relevancia en el conjunto del pensamiento de Leibniz: "el principio de razón suficiente". En primer lugar debe dilucidarse si su uso convierte en cosmológico "todo lo que toca". Por otra parte, el uso explícito de este principio ha servido para delimitar los lugares en los que Leibniz formula el "argumento modal por los posibles", sosteniendo que es posible su aplicación legítima sin recurso alguno a la experiencia[258]; sin embargo, el alcance de dicho principio en el sistema mismo, obliga a mirar el uso que de él se hace en el argumento ontológico[259].

1. *La posibilidad*

1.1. *Sentidos del término "posibilidad" en las formulaciones del argumento ontológico*

La noción de posibilidad es utilizada por primera vez dentro del argumento ontológico en la *Carta a Oldenburg* de 1675. Unos años antes, en el texto de *Demostrationum Catholicarum Conspectus*[260] no se ofrece aún solución al paralogismo que resultaba ser el argumento y no com-

257. *Animadversiones* (1691-7), art.14, GP IV, 359; *Specimen Inventorum* (1686), GP VII, 310.

258. AULETA, G.: "Leibniz et la prova modale dell'essere necesario", en Archivio di Filosofia, LVII (1990), pp. 237-246; RESCHER, N.: *Leibniz: An Introduction to his Philosophy,* Oxford, 1979.

259. El desarrollo del contenido de este principio alcanza uno de sus momentos álgidos sin duda, en la correspondencia con Clarke (GP VII, 352-440), durante los años 1715 y 1716, años en los que la modalización de los conceptos filosóficos parece ser completa.

260. Cfr. AK VI-1, 494, (1668-1669?).

parece por tanto la noción que estamos estudiando. En cambio, en la *Carta a Oldenburg* se dice que el argumento cartesiano, o el de Valerio Magno y los Escolásticos, conduce a la sospecha de "sofisma", y hace dudar por cuanto no consta si tal ente, aquel a cuya esencia pertenece la existencia, es posible o puede entenderse[261]; es decir, es dudoso, tal como se plantea la demostración, que se trate de algo pensable en general. En efecto, hay muchas cosas que las pensamos confusamente y, sin embargo, implican contradicción. Se exige de modo perfectamente simétrico la posibilidad de la idea de tal ente y que tal idea pueda pasar por un criterio que certifique su verdad[262].

El contenido de la noción de posibilidad en esta primera acepción, al hacer referencia a la pensabilidad del objeto, no toca la realidad de la cosa pensada; se trata estrictamente de posibilidad lógica, que busca legitimar el "paso" desde la premisa a la conclusión. Se trata por tanto, de un criterio de verdad en sentido lógico, que podría describirse como "coherencia interna". Éste es uno de los sentidos de la posibilidad que Leibniz utiliza para definir lo verdadero cuando dice que es verdadera una idea "cuando la noción es posible, y falsa cuando encierra contradicción"[263]. Es, asimismo, aquel sentido que, en los estudios de lógica, obligaba a referir lo compuesto a lo simple, a aquello que es concebible por sí mismo y fundamento —razón— de la concebibilidad de lo compuesto[264]. La introducción de la "simplicidad" sólo es un medio para el esclarecimiento del contenido del Ente a cuya esencia compete existir, y tiene en principio sólo valor lógico. En resumen, pensable se identifica con no-contradictorio.

Puede decirse que coincide con el sentido lato de la noción de posible[265]. Se trata por tanto, de posibilidad "absoluta", al margen de las condiciones reales, lo que haría centrar la mirada en la posibilidad hipotética o relativa, que depende del cumplimiento de particulares condicio-

261. El texto se expresa en los siguientes términos: "que tal ente sea posible o que haya alguna idea que responda a tal palabra". AK II-1, 250.

262. Cfr. *Ibidem*. En un sentido semejante comenta a Foucher la expresión: "Verba non dant conceptus, sed supponunt". *Carta a Foucher* (sin fechar), GP I, 415.

263. *Meditationes* (1684), GP IV, 425.

264. Cfr. *Quod Ens perfectissimum sit possibile* (XI.1676), AK VI-3, 572; *De synthesi et analysi universali* (1679), GP VII, 292-3; *De organo sive de Arte Magna cogitandi Spinoza* (1686), COUT, 429-430.

265. Mathieu lo ha expresado en los siguientes términos: "el sentido lógico de "posible"se refiere a la concebibilidad de la cosa, significa "pensable", y se opone a contradictorio; en este sentido incluso el necesario es posible, porque es pensable y no contradictorio". MATHIEU, V.: "Possibilità", cit., p. 191.

nes las cuales, una vez actualizadas, hacen que el posible devenga, o pueda devenir, real[266]. La posibilidad absoluta, por no ceñirse a condición material alguna, ni buscar más requisitos que la no contradictoriedad, se mantiene en los límites de lo *a priori*[267], mientras lo contingente, que también es posible en sentido lógico, no cumple este requisito. Lo contingente es, por tanto, un subconjunto de lo posible[268]; o, más exactamente, lo contingente es otro modo de lo posible, siendo la existencia de lo contingente extrínseca a su contenido conceptual[269], y por tanto, a lo posible. Contingente y posible, en cuanto distintos, son sólo dos "estados" de una realidad semejante[270]. Ha de señalarse, para que la descripción sea completa que, en la elaboración leibniziana de la noción de posible, aun en el sentido de posible meramente lógico —lo meramente posible—, se evita a toda costa que su delimitación proceda de la contraposición con lo "ente" o con lo real[271].

Lo que tienen en común lo contingente y lo posible es aquello que no tiene cabida en lo necesario[272]. Pero ha de tenerse en cuenta que este sentido de "posible" como "no-contradictorio", aunque es muy importante y extiende su influencia a todos los niveles de la realidad de los que se pueda hablar[273], no es el único[274]. Completa el contenido de la noción de posible el uso que se hace de él para la identificación de la "verdad" de un

266. Cfr. MATHIEU, V.: *art. cit*, p. 192.

267. "Que la cosa es posible se concibe desde el concepto, distintamente o *a priori*". *Definitio Dei seu entis a se* (1676), AK VI-3, 583.

268. "Si no hubiera Ser necesario no habría contingente, y así no habría nada posible". *Carta a Jaquelot* (1704), GP III, 444. La cursiva es nuestra.

269. "(...) Si la esencia en sí carece de existencia y no la implica, se sigue que es indiferente. Pero es verdad lo primero, porque lo que puede ser y ser concebido bajo el opuesto de algo, no incluye ese algo. Y la esencia puede ser concebida sin la existencia..." *Disputatio Metaphysica de Principio Individui* (1663), § 10 (GP IV, 16-26). Trad. BEUCHOT, M.: G. W. *Leibniz. Discusión Metafísica sobre el Principio de Individuación*, UNAM, México, 1986.

270. Cfr. LLANO, A.: *Metafísica y Lenguaje*, Eunsa, Pamplona, 1984, p. 308. "La filosofía de la creación muestra cómo una única realidad —la posibilidad— puede darse de diferentes modos...". ORTIZ IBARZ, J. M.: *El origen radical de la cosas*, cit., p. 183.

271. Cfr. GAUDEMAR, M. de, *Leibniz. De la puissance au sujet*, Vrin, París, 1994, p. 33.

272. Leibniz lo expresa en los siguientes términos: "se llama contingencia a lo que no es en modo alguno necesario (...) cuyo opuesto es posible sin implicar contradicción". *Definición de libertad*, GP VII, 108.

273. "Parece que siempre debe aceptarse una posibilidad o imposibilidad absoluta, en orden al principio de no contradicción; ya que no parece ser una condición que pueda o no tenerse en cuenta a placer; siempre entra en juego". MATHIEU, *op. cit.*, pp. 192-193.

274. Cfr. DUMONCEL, J.C.: "La théologie modale de Leibniz", en *Studia Leibnitiana*, XVII (1985), pp. 98-104.

término. Así, las palabras "Ser perfectísimo" corresponden a una idea verdadera si dicha idea es posible, o si su contenido es no-contradictorio, o si de ella puede darse una definición real, es decir, aquella definición en la que consta que la cosa es posible, o que tiene esencia[275]. La definición real es aquélla en la que consta la posibilidad; por tanto, también la simple posibilidad lógica, de la que hemos visto que no se puede prescindir[276]. En ese sentido la compatibilidad de notas o de perfecciones de la que se habla en los textos de 1676 y 1678 —con relación a todos los elementos simples de la Característica[277]— puede interpretarse sólo con ese contenido estrictamente lógico[278]; sin embargo, en cuanto se introduce la posibilidad que se hace patente en la definición real, Leibniz está deslizando cierta novedad.

Por un lado convendrá recordar que, en continuidad con el cierto platonismo de la filosofía de Leibniz, el ser es lo uno, lo idéntico consigo mismo, y por ende lo compatible *ad intra*. Por otro lado, Leibniz incluye entre las definiciones reales aquéllas en las que consta que la cosa tiene una causa[279]; o algo es posible si su causa eficiente lo es[280]; o si se conoce su génesis[281]. En último término, un ser es posible si tiene razón de existir[282]. Ser posible significa siempre poder ser, siendo ese poder una

275. Cfr. *Carta a Foucher* (XI/XII.1686), GP I, 384.

276. "La definición real es aquella por la cual consta que lo definido es posible y no implica contradicción". *Specimen Inventorum* (1686), GP VII, 310.

277. Cfr. *Leibniz an die pfalzgräfin Elisabeth* (1678), AK II-1, 433-437.

278. "... O no implica contradicción. Esto es patente si muestro que todos los atributos (positivos) son compatibles entre sí". *Quod Ens perfectissimum sit possibile* (XI.1676), AK VI-3, 572.

279. "Así las definiciones causales, que contienen la generación de la cosa, son también reales; las ideas de las cosas no las pensamos sino en la medida en que conocemos su posibilidad". *Specimen Inventorum* (1686), GP VII, 310.

280. "Para que una cosa sea posible es suficiente que su causa eficiente sea posible". *Carta a Bourguet* (XII.1714), GP III, 572.

281. Cfr. *Colloquium cum Dno. Eccardo* (5/15.IV.1677), AK IV-1, 311-314. Cfr. CEREZO GALÁN, P.: "El fundamento de la Metafísica en Leibniz», en *Anales del Seminario de Metafísica*, (1966), p. 96. "Explicar el modo de generación de algo no es más que demostrar la posibilidad de ese algo, lo cual es útil, aunque a menudo la cosa en cuestión no sea generada de esa manera". *De syntesi et analysi* (1679), GP VII, 295.

282. Después de desarrollar el argumento según el cual el Ser perfectísimo es posible porque todos los atributos positivos son compatibles entre sí, añade: "Esto parece probarse solo: un Ser de este tipo, perfectísimo, es necesario. Pues no puede ser sino teniendo en sí o en otro la razón de su existencia (...) Luego o puede tener razón de existir [en otro], lo que es imposible contra lo que demostramos, o la tiene en sí mismo y por tanto será necesario". *Quod Ens perfectissimum sit possibile* (1676), AK II-1, 572.

praetensio ad existendum[283]. Ahora bien, aunque la definición real no se "identifica" con la esencia, es una expresión de la esencia[284], desde el mismo momento en el que lo característico es poner de manifiesto la posibilidad; es decir, en la definición real la esencia se hace patente. Sin embargo, la esencia "es" la posibilidad misma de aquello que se propone: "existir en virtud de la propia esencia es existir en virtud de la propia posibilidad"[285]; dicho con otras palabras: la posibilidad o esencia es la razón intrínseca de las cosas[286]; aquella posibilidad que cuando es conocida permite dar una definición real de las cosas.

Es lo que Zubiri ha expresado con gran claridad al afirmar que la esencia, en las filosofías racionalistas —el pensamiento de Leibniz es sin duda uno de los más representativos—, lo posible, posee un contenido que se identifica totalmente con el concepto objetivo; es "anterior" a la realización fáctica —esto es, a su existencia contingente—; y por "ser anterior" debe entenderse que es "fundamento" de la realidad[287].

Por tanto, retomando lo dicho hasta el momento, las numerosas acepciones del término posibilidad en las formulaciones del argumento ontológico parecen poder agruparse bajo dos especies que, al menos en principio, deben considerarse distintas. Por un lado se encuentran las que miran a la demostración de la posibilidad y dependen de la demostración de la no contradictoriedad; nos encontramos ante lo posible regido por la no-contradicción, que asume las notas de: no incompatibilidad, poder estar en un mismo sujeto, ser pensable, etc. Por otro lado, mediando la doctrina leibniziana de las definiciones reales (que da entrada a la demostración de la posibilidad mostrando la génesis, las causas o razones de las cosas), la posibilidad como estado de la esencia, o la esencia misma[288]. Ésta es siem-

283. Cfr. *De rerum originationi radicali* (23.XI.1697), GP VII, 302 y ss.

284. Cfr. *Nouveaux Essais* (1704), Libro III, cap. 2 (J.E., 346).

285. *Nota acerca del argumento para demostrar la existencia de Dios del Benedictino Lamy* (1700), GP IV, 406. "Lo mismo es que a partir de algo se siga su existencia y que de la esencia de algo se siga la existencia, porque lo mismo es la esencia de la cosa y la razón especial de la posibilidad...". *Definitio Dei seu entis a se* (XII.1676), AK VI-3, 583. "La esencia de la cosa es la razón especial de la posibilidad". *Carta a Huthman* (I.1678), AK II-1, 390.

286. Cfr. Jalabert, J.: *Le Dieu de Leibniz*, cit., pp. 69 y ss. Cfr. *De rerum originatione radicali* (23.XI.1697), GP VII, 303; *Essais de Theodicée* (1710), §7.

287. Cfr. Zubiri, X.: *Sobre la esencia*, Madrid, 1962, pp. 59-60.

288. "Pero esta posibilidad, imposibilidad o necesidad... no es una quimera inventada por mí. (...) Antes bien, de todas las cosas que existen actualmente, la posibilidad o imposibilidad de ser está en ellas mismas. Por otro lado esta posibilidad y necesidad forma o compone aquello la llamada esencia o naturaleza". *Carta a Foucher* (1676), GP I, 370.

pre lo posible, pero también debe decirse que es real, tanto porque su realidad no depende del conocimiento que de ella se tenga, como tampoco de su realización (pues la creación de la esencia, su acaecer o poseer existencia contingente, no cambia nada del contenido esencial)[289].

1.2. *Posibilidad lógica y posibilidad real*

Lo que se ha operado —bajo la multiplicidad de acepciones del término posibilidad que se van dando cita en las argumentaciones— ha sido un corrimiento del momento argumentativo que ocupa la cuestión de la posibilidad: se pasa del lugar propio de la "demostración de la posibilidad" al punto de partida, ya que la esencia misma "es" perfección y también "es" posibilidad. Esta nueva situación abre, al menos, dos problemas. En primer lugar, queda sin cubrir el requisito exigido en el nacimiento mismo del argumento, permaneciendo "el vacío de la demostración [de la posibilidad]"[290], y porque ya no se considere relevante. En efecto, Leibniz sigue siendo consciente de que debe demostrarse, y reitera una y otra vez esta exigencia para que el rigor de la prueba sea total[291]. Por tanto "posibilidad" y "demostración de la posibilidad" son dos niveles que se dan cita. El segundo sentido, la "demostración de la posibilidad", ha venido a identificarse con un procedimiento característico de la mera posibilidad lógica[292], y se ha visto aplicado al punto de partida —éste era el método para deshacerse de la "quimera" que el cartesianismo usa—. Por otro lado,

289. No podemos dejar de aludir a la clasificación de sentidos de lo posible que llevó a cabo L. E. LOMASKI en "Leibniz and the modal argument of God's existence», en *The Monist*, 54 (1970), pp. 250-269. Aunque su perspectiva es muy distinta a la que aquí presentamos, pueden reconocerse algunos de esos sentidos.

290. Este vacío, como veremos, quedará colmado formulándose otro argumento. Cfr. *Judicium* (1700), GP IV, 401-404.

291. Ejemplo claro es la *Carta a Jaquelot* (20.XI.1703), GP III, 443-444; o la misma formulación de *Monadologie* (1714) § 45, donde se dice que "basta que sea posible"; por tanto, ha de serlo.

292. Evidentemente el principio de no contradicción no es sólo y exclusivamente un principio lógico; precisamente ser un "primer principio" le da un alcance mucho mayor. Sin embargo es posible un uso exclusivamente lógico, como tendremos ocasión de explicar con mayor detenimiento. Un magnífico estudio donde se compara, desde la óptica del autor, las formulaciones de este principio en Aristóteles, Tomás de Aquino, Leibniz y Kant, puede verse en POLO, L.: *El conocimiento habitual de los primeros principios*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 10, Pamplona, 1993, pp. 19-29.

el primer sentido, que es lo que podríamos llamar en principio "posibilidad real", parece depender de la prueba; la posibilidad llegaría a ser posibilidad real cuando sea demostrada como tal. En el momento que el que esta situación se declara, la demostración ya no se lleva a cabo en su totalidad y Leibniz comienza a hablar de "presunción"[293] de la posibilidad.

El segundo problema, o grupo de problemas, surge precisamente de la dualidad de niveles de lo posible: si son realmente distintos; si es posible el paso de uno a otro nivel; y si tal paso, supuesto que sea posible, permite un acercamiento a la conclusión del argumento. Si hay, por tanto, aumento de conocimiento y esto nos aproxima a la existencia del Ser perfectísimo[294]. Todas estas cuestiones, si se pueden resolver, exigen ante todo que quede delimitado el contenido de las nociones de "posibilidad lógica" y "posibilidad real"[295]. Se ha dicho que, partiendo de la escolástica medieval, Leibniz lleva a cabo el máximo esfuerzo que se conoce en la historia del pensamiento para encontrar un paso de la posibilidad lógica a la real[296]. Ese esfuerzo posee su punto más intenso, sin duda, en los argumentos modales.

Antes de profundizar en la distinción que Leibniz lleva a cabo, si es que se da realmente distinción, hay que aludir a la doctrina que se inicia con el planteamiento megárico[297], donde lo posible no es más que lo

293. Cfr. *Correspondencia con Eckhard* (1677-8), AK II-1, 311 y ss., aunque es más claro a partir de la *Carta a la princesa Elisabeth* (1678), AK, II-1, 435.

294. Sólo habrá aumento de conocimiento si se legitima de algún modo el paso de la posibilidad lógica a la real, y si la posibilidad real permite afirmar la existencia. Esos son precisamente los aspectos que, desde una posición marcadamente hegeliano-idealista señala HAMELIN, O.: "La valeur de la preuve ontologique", en *Les études Philosophiques*, (1957, 2), pp. 144-150.

295. Conviene aclarar que estos dos niveles de "posible" no se corresponden en modo alguno con los que Kant utilizara en su argumentación más certera, bajo su prisma particular, para demostrar la existencia de Dios. Cfr. KANT, I.: *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, Kant's gesmmelte Schriften*, herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlín, vol II, 75 y ss. En efecto, la distinción entre "lo material" y lo "formal" de la posibilidad no es leibniziana (Cfr. FLAMARIQUE, L.: *Necesidad y conocimiento*, Eunsa, Pamplona, 1991, pp. 148-152.), por más que esta argumentación recoja, como numerosos autores indican, una intuición leibniziana próxima a nuestro argumento, pero que pertenece más bien al que aquí se ha llamado "modal por los posibles". Cfr. MARÉCHAL, J.: *El punto de partida de la metafísica*, t. III: *La crítica de Kant*, Gredos, Madrid 1958, pp. 57; GONZÁLEZ, A. L.: "La noción de posibilidad en el Kant precrítico", en *Anuario Filosófico*, XIV/2 (1981), pp. 87-115.

296. Cfr. MATHIEU, V.: "Possibilità", cit., p. 200.

297. Son especialmente claras y lúcidas las exposiciones, ya citadas de LLANO, A.: *op. cit.*, pp. 302 y ss.; y MATHIEU, V.: *art. cit.*

existente-efectivo; es decir, si algo no existe entonces es imposible[298]. Con esta posición se delimita la noción de posible más próxima a lo real-existente, hasta identificarlo con ello. Muy cercana es la doctrina atribuida a Diodoro Crono —el llamado "argumento dominante"— para quien toda posibilidad o bien se realizará y por tanto es verdadera la proposición que la expresa, o bien no se realizará, en cuyo caso es falsa. Una vez sucedida o realizada, y por tanto todo aquello que se encuentra en situación de pasado, dicha posibilidad es necesaria. Consiste en considerar todos los acontecimientos *sub specie preteriti*, de modo que lo posible —el futuro— es sólo "aparentemente" posible. En conclusión, o lo posible se realiza y es necesario, o es imposible. Se trata de una teoría que, frente a la postura aristotélica de apertura —y consecuentemente de una cierta novedad— posibilitada por su compresión de la "potencia", intenta establecer la tesis de la determinación absoluta[299].

Leibniz se desmarca de estas posiciones, muy semejantes a las que en su día expusiera Bayle y que él contesta en la *Teodicea*[300]. En este lugar, se niega rotundamente que "todos" los posibles lleguen a existir, ya que para que un posible exista no basta que sea posible. En efecto, ésta, la posibilidad, no encierra "toda" la razón de su propio existir[301]. En este punto, el "principio de plenitud", según ha sido expuesto por Lovejoy[302] —ninguna genuina posibilidad puede permanecer siempre sin realizarse— no parece que deba atribuirse en rigor al pensamiento de Leibniz. Esta tesis de determinación absoluta es considerada por nuestro autor como "aberrante y absurda", y la critica en su versión spinoziana en repetidas

298. El propio Aristóteles lo resume en los siguientes términos: "Hay algunos que afirman, como los megáricos, que sólo se tiene potencia mientras se actúa, y que, cuando no se actúa, no se tiene potencia". Metafísica, IX, 3, 1046 b 29-32. Sobre la tesis aristotélica vid. GÓMEZ CABRANES, L.: *El poder y lo posible*, Eunsa, Pamplona, 1988.

299. Cfr. SCHUHL, P. M.: *Le Dominateur et les possibles*, PUF, París, 1960, p. 60, cit. por. A. Llano, *op. cit.*, p. 315.

300. Cfr. *Essais de Téodicée* (1710), §169-172. En estos números Leibniz recoge el texto de Bayle donde expone la historia de estas concepciones: Epicuro, Crisipo, Cicerón, Diodoro Crono, Pedro Abelardo, etc.; y su respuesta sobre la posibilidad de las cosas que nunca suceden. Vid. el comentario que G. MARTÍN hace a estos textos en *Leibniz. Logique et métaphysique*, cit., pp. 29-34.

301. Cfr. *Principium meum est, quidquid existeret potest*... (2.XII.1676) AK II-1, 581-582. "Si todos los posibles no son realizados es porque ellos son esencias finitas, limitadas, mientras que Dios es infinito. Los seres particulares no se conciben más que como determinaciones de lo finito; pero no como modos de la sustancia. En el infinito no hay diversidad actual. Las cosas están en Dios como en su origen..." . MOREAU, J.: *Le Dieu des philosophes*, cit., pp. 75-76. Cfr. *Essais de Téodicée* (1710), § 173-174.

302. Cfr. LOVEJOY, A. O.: *La gran cadena del ser*, pp. 181 y ss.

ocasiones. Leibniz continúa el desarrollo de esta categoría modal, poniéndola en relación con la creación; asunto ininteligible a partir del postulado del principio de plenitud[303]. La posición aristotélica en torno a la potencia real, ha sido llamada "principio de no-plenitud", por cuanto en el mundo de lo generable y lo corruptible, el de la posibilidad "real", las cosas están abiertas a determinaciones ulteriores, que se actualizarán o no. "Este principio de no plenitud podría enunciarse así: las cosas no son ni serán todo lo que pueden ser, porque no son plenamente lo que son. Ninguna de ellas se identifica plenamente con su esencia, ni —por tanto— "es" por entero lo que ella misma es"[304].

Se precisa, por tanto, una doctrina equilibrada de "lo meramente posible": "se trata de aquel objeto que no ha existido nunca, que tampoco existe ahora y que jamás existirá... Sin embargo, sería incurrir en precipitación declararlo ontológicamente nulo, al menos con la nulidad que, también ontológicamente, correspondería a la imposibilidad"[305]. Este es el posible lógico, que se opone a la potencia real, sin que ninguno de los dos sea contradictorio. Sin embargo, la comparación de lo meramente posible y lo posible en general —por tanto también aquellos posibles que han existido, existen o existirán—, arroja una luz en aquello que ambos poseen: en el núcleo de todo posible se da la "aptitud" para existir. Y puesto que lo meramente posible es un posible nunca existente pero que posee dicha aptitud para existir, pues no excluye la existencia como lo imposible, es claro que la existencia no debe incluirse en lo posible; es decir, es "extrínseca" a lo posible, a todo posible, ya que lo específico de la posibilidad es la no repulsa a la existencia y la aptitud para la existencia, pero no la existencia misma[306].

Volviendo a nuestro argumento, hay que señalar que el tipo de "posibilidad" que se exige a la definición de Dios, en cuanto no contradictorio tal y como ha sido descrito en los textos leibnizianos, le corresponde en rigor la denominación de "meramente posible". Se le podría aplicar la

303. SALAS, J. de, "Lógica y Metafísica en Leibniz", en *Razón y Legitimidad en Leibniz. Una interpretación desde Ortega*, Tecnos, Madrid, 1994, pp. 67-69.

304. LLANO, A.: *op. cit.*, p. 313. Un estudio sobre este principio, en el que se dialoga con las tesis de Lovejoy, Hinntikka y Knuuttila, puede verse en LLANO, A.: *Aquinas and the principle of plenitude, pro manuscripto*, Pamplona, 1994.

305. Cfr. GONZÁLEZ, A. L.: "Lo meramente posible", en *Anuario Filosófico*, XXVII/2 (1994), pp. 346.

306. *Idem*. p. 348. Cfr. MILLÁN-PUELLES, A.: *Teoría del Objeto puro*, Rialp, Madrid, 1990, pp. 550 y ss.

quididad que Tomás de Aquino da a este posible en la *Summa contra gentiles*: “la mutua disposición de los términos en los que no se encuentra repugnancia”[307]. A esta posibilidad, conviene repetirlo, la existencia le es totalmente extrínseca —si nos atenemos al planteamiento tomista, y sólo a lo dicho hasta ahora sobre Leibniz—; tiene aptitud para ella, pero jamás se realizará en razón de su ser meramente posible, pues no dice de la existencia sino que ésta no le repugna, que no es imposible. Como señalábamos, la posibilidad lógica extiende su influencia a todos los niveles, por lo que el posible existente, el contingente, posee también las cualidades de lo meramente posible: su aptitud para existir.

Ahora bien, Leibniz matiza su concepción de lo meramente posible, aquello que no siendo contradictorio nunca existirá; no se conforma, como Bayle, con decir que identificar posible y existente acarrea numerosos problemas. En efecto, esto es lo único que consigue al desenmascarar a los espinocistas que piensan, aunque no les guste reconocerlo, que “todo lo que implica contradicción es imposible, y todo lo que no implica contradicción es posible”; y, sin embargo, “¿qué contradicción habría —reprocha Bayle a los espinocistas— en que Spinoza hubiera muerto en Leyden? ¿La naturaleza hubiera sido por eso menos perfecta, menos sabia, menos poderosa?”. Este desenmascaramiento no es total a ojos de Leibniz, por lo que responde que “confunde aquí [Bayle] lo que es imposible, porque implica contradicción, con lo que no puede suceder porque no es como debía ser para ser escogido”[308]. Por tanto los no contradictorios que llegan a existir deben su existencia a dos razones: por un lado “son como deben ser” —esto remite a la esencia, o posibilidad, o contenido no-contradictorio—; y “que sea escogido” —esto es, que sea querido por Dios, y por tanto creado—. Si se acepta la caracterización de la posibilidad real como principio de no-plenitud, sujeto real de cambio real, de la “esencia” que existe, de la esencia del contingente, debe decirse que estamos ante la posibilidad real.

A causa de la analiticidad universal, ha venido a considerarse lógica toda la posibilidad que comparece en la filosofía de Leibniz; de suerte que la determinación absoluta de aquel tipo de posibilidad, hace irrelevante cualquier intento de explicación de la existencia más allá del “cálculo”. La introducción de Dios para dar una solución al determinismo lógico es

307. Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles* II, q. 37.

308. *Essais de Téodicée* (1710), § 173-174.

visto como una incoherencia[309], un pacto, o algo que sólo tenía como fin, contentar a las princesas[310]. La mera lucha de los posibles[311] ha sido otra de las soluciones que invalidarían toda necesidad de intervención divina[312]. Sin embargo, el monismo absoluto en el ámbito de lo posible —esto es lo que subyace en estas interpretaciones— supone, en último término, "confundir lo cierto con lo necesario"[313]; es decir, la necesidad de las proposiciones con la necesidad de los acontecimientos; las cuestiones de hecho con las de razón; lo contingente con lo que de necesario hay en lo posible; la existencia con la razón de la existencia; o como el mismo Leibniz señala: "suponer que la elección de lo mejor hace las cosas necesarias"[314].

Ahora bien, para la aproximación a la noción de posibilidad real, parece precisarse una comprensión de lo permanente y diverso en el cambio, o de cierta composición en lo real, de modo que tanto lo potencial como lo actual sea real. En este sentido, Leibniz inicia la exposición sobre qué sea la sustancia individual remitiendo a una definición proveniente del análisis del lenguaje y comúnmente aceptada —como el mismo Aristóteles podría asumirla[315]—: "cuando muchos predicados se atribuyen

309. Si son correctas las interpretaciones —a nuestro jucio reduccionismos— de Couturat, Russell y también de Heidegger, afirma Salas que "habría que negar que en el filósofo de Leipzig tenga vigencia la categoría de posibilidad real. Todo, además de estar predeterminado, sería necesario en el sentido más fuerte y restringido del término, a pesar de las conocidas afirmaciones, taxativamente contrarias, del propio Leibniz. En definitiva no sería, pues, más que un spinociano encubierto". SALAS, J. de, *art. cit*, p. 68.

310. El trabajo de Russell sobre el pensamiento de Leibniz no se reduce exclusivamente a críticas; como es conocido el renacimiento del interés por la filosofía de nuestro autor se debe, en gran medida a sus publicaciones, junto a las de otros estudiosos de principio de siglo. Sin embargo, es también un lugar común, que trató con parcialidad su doctrina —superada en la interpretación estrictamenta logicista por estudios como los de Belaval, Baruzi, Heidegger, Mates, etc.— y con poca honradez su filosofía, atacando a la persona y desechando así las teorías. Cfr. a este propósito RUSSELL, B.: *op. cit.*, § 2, 3.

311. Cfr. *De rerum originationi radicali* (23.XI.1697), GP VII, 302 y ss.

312. BLUMENFELD, D.: "Leibniz's theory of striving possibles", en *Studia Leibnitiana*, V (1973), pp.163-177.

313. *Essais de Téodicée* (1710), § 169.

314. *Ibidem*.

315. Esta comparación con la doctrina aristotélica no es nueva, ni está fuera de contexto. Vid. el reciente artículo de M. GAUDEMAR ("Quelque questions autour de la notion leibnizienne de puissance", en *Studia Leibnitiana*, XXIV/2 (1992), pp. 216-220) que intenta mostrar cierta filiación entre la posibilidad Leibniziana y el ser en potencia aristotélico —con más comprensión de Leibniz que de Aristóteles—. Ver también GAUDEMAR, M.: *Leibniz. De la puissance au sujet, op. cit.* Algunas anotaciones a este asunto también han sido expuestas por SALAS, J. de, "Breve excurso

a un mismo sujeto y este sujeto no se atribuye a ningún otro, se llama sustancia individual"[316]. Con ella accede a la distinción entre la sustancia y los accidentes observando cómo la misma predicación muestra ya un orden peculiar[317].

Sin embargo, se da cuenta de que esta definición de sustancia es sólo nominal, que no dice nada de la sustancia real. En la profundización en este plano lógico, intentando desvelar la ontología de la sustancia, Leibniz descubre que la sustancia individual es un "ser completo", que "entraña intrínsecamente todas sus determinaciones concebibles, esto es, todas sus propiedades, a las cuales el entendimiento humano accede sucesivamente, pero que están presentes previamente en el sujeto de modo simultáneo"[318]. Por tanto, las determinaciones no son actualizaciones sucesivas, sino que los predicados son derivados de él, porque el sujeto es la fuente actual de sus propiedades. Como ha señalado Soto, "tal vez sea éste el aspecto más novedoso que Leibniz introduce con respecto a la tradición filosófica, pues siempre se había considerado la "potencialidad" del sujeto para la recepción de los predicados, relación que aquí es expuesta a la inversa"[319].

Si la posibilidad real se determina en orden a la existencia, en el pensamiento de Leibniz encontramos que por un lado no hay crecimiento en el sujeto, de modo que éste sea potencial realmente respecto a algo[320]; y por otro lado —es la otra cara de la misma moneda— todo cambio es sólo aparente —"como si..."[321]—: este mundo contingente es un estar "aquí-ahora", rigiendo todas las relaciones mutuas la armonía preestablecida. En definitiva, el antecedente real no actual ordenado a lo actual —aunque sin necesidad metafísica sino sólo hipotética— y que por tanto puede llamarse posibilidad real, no puede ser más que la "realidad de la esencia" en cuanto ésta aún no existe fácticamente. Es antecedente en dos

sobre la creencia, el concepto de posibilidad y el alcance de la actividad política", en *Razón y Legitimidad en Leibniz*, cit., pp. 51-52.

316. *Discours de Métaphysique* (1686) § 8.

317. A este propósito, vid. las observaciones, muy interesantes y aquilatadas, contenidas en POLO, L.: *El conocimiento habitual de los primeros principios*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 10, Pamplona, 1993, pp. 20-21.

318. SOTO, M. J.: *Individuo y Unidad*, Eunsa, Pamplona, 1988, p. 84.

319. *Idem*. pp. 84-85.

320. La noción completa impide el crecimiento real del sujeto: sólo cabe el despliegue temporal sin novedad.

321. "Este sistema hace que los cuerpos obren como si —por imposible— no hubiese Almas, y que las Almas obren como si no hubiese cuerpos, y que ambos obren como si uno influyese en el otro". *Monadologie* (1714) § 81.

sentidos: contiene virtualmente lo que se desarrolla en el tiempo[322]; y es realmente el antecedente —y preexistente[323]— de su propia existencia contingente: es razón —necesaria aunque no suficiente[324]— de su posible existencia, hecho que metafísicamente se plasma en su "exigencia de existencia"[325].

Puesto que se niega todo cambio en las mónadas[326], la posibilidad real no puede ser lo permanente en un cambio, algo así como un sujeto o sustancia, o materia[327]. La esencia, por otro lado, contiene "todo" lo que la cosa es, incluidos los cambios posibles, todas sus determinaciones futuras, lo que no quiere decir que dichas determinaciones sean necesarias[328]. Se trata de dilucidar en qué sentido lo posible es relevante en orden a lo existente, ya que no puede decirse en rigor, que sea sujeto de cambio; puede sin embargo considerarse como condición del acto —en cuanto el cambio es un cierto acto— o de la existencia —en términos leibnizianos[329].

Toda posibilidad meramente lógica parece exigir menos, en el sentido de menos condiciones, que la posibilidad real. Esto es precisamente lo que

322. En cuanto el individual existente es un todo completo, las comparaciones con la filosofía hegeliana se han multiplicado, e incluso las interpretaciones de Leibniz desde esta filosofía. A este respecto ver la obra de G. ZINGARI, *Leibniz, Hegel e l'idealismo tedesco*, Ed. Mursia, Milano 1991; también Y. BÉLAVAL, *Études leibniziennes. De Leibniz a Hegel*, Gallimard, París, 1976, pp. 288-290; y CURRÁS RÁBADE, A.: "Dios, Sustancia y Razón en Leibniz", en *Anales del Seminario de Metafísica*, XIV (1979), pp. 11-17.

323. La esencia o posible tienen 'existencia' ideal. Cfr. COUTURAT, L.: *La logique de Leibniz*, cit., p.191.

324. Negar la preexistencia de las esencias sería conducir al voluntarismo absurdo que Leibniz critica (Cfr. *Carta a Honorato Fabri* (finales 1676), AK II-1, 298-299). Sobre la intervención del entendimiento y la voluntad divina en la creación puede verse el artículo de M. GUEROULT, "La constitution de la substance chez Leibniz", en *Études sur Descartes, Spinoza Malebranche et Leibniz*, Hildesheim, 1970, p. 213.

325. Cfr. *Essais de Téodicée* (1710), § 173-174.

326. "Tampoco hay medio de explicar cómo una Mónada pueda ser alterada o cambiada en su interior por criatura alguna, puesto que nada puede trasponerse a ella, ni tampoco concebirse en ella ningún movimiento interno, capaz de ser excitado, dirigido, aumentado o disminuido, como es posible en los compuestos, en los cuales hay cambios entre las partes...". *Monadologie* (1714) § 7.

327. Sobre la sustancia en Leibniz ver la correspondencia mantenida con Arnauld (1688-1690), GP II, 11-138; de Volder (1698-1706), GP II, 148-283 y des Bosses (1706-1716), GP II, 291-521.

328. Este es un lugar común en la exposición de la filosofía de Leibniz. *Discours de Métaphysique* (1686) § 13; *Essais de Téodicée* (1710), Epílogo; *Conversatio Stenonio* (27.XI.1677), GRUA, 268-276.

329. Y esto por cuanto la esencia es "requisito"o razón. Cfr. *Confessio philosophi* (1673), AK VI-3, 118.

permite configurar un argumento para demostrar la existencia de Dios, como puede verse en uno de los pasajes centrales de la *Monadologie*; allí Leibniz usa este argumento para acceder a Dios como "condición", como razón o fundamento de lo "real de la posibilidad"; por eso se afirma que "sin Él —sin el Ser necesario— no habría nada real en las posibilidades, y no sólo no habría nada existente, sino tampoco nada posible"[330].

Así pues, lo real de la posibilidad se presenta no sólo como careciendo de contradicción interna, sino también poseyendo perfección positiva, y por eso mismo aspiración —con fundamento real— a la existencia. En efecto, como ha señalado Hernández, la posibilidad es un sinsentido al desvincularla de la existencia, es decir, si el concepto de posibilidad no pudiera significar también posibilidad de existir realmente[331]. De este modo se establece una proporción real entre la cantidad de perfección y el "ímpetu" o exigencia de existencia de esa esencia[332]. Dicho con palabras del propio Leibniz: "Toda esencia o realidad exige la existencia, del mismo modo que todo conato exige el movimiento o el efecto, si no hay nada que lo impida"[333]. La esencia, en cuanto siempre tiene no sólo aptitud, sino tendencia real a la existencia, se dice de ella que es "existidera" —capaz de existir—[334]. Por ser una razón inclinante real hacia su realización, es una cierta razón necesaria —si bien no suficiente— con vistas a su existencia fáctica en la misma medida en que es cierta condición o fundamento de sí en cuanto existente.

1.3. *La exigencia de existencia en Dios y en los posibles*: *el argumento ontológico-modal y el argumento modal por los posibles*

Lo que marca definitivamente la distinción entre la posibilidad real y la meramente lógica es la referencia a la existencia fáctica. Por eso se ha

330. *Monadologie* (1714) § 43. "Toda realidad debe fundarse en algo existente. Es cierto que un ateo puede ser geómetra; pero si no hubiese Dios, la geometría carecería de objeto. Sin Dios, no sólo no habría nada existente, sino que tampoco habría nada posible". *Essais de Téodicée* (1710), § 184.

331. Cfr. HERNÁNDEZ, A.: *La prueba modal de Leibniz* (*pro manuscripto*, p. 188).

332. "Thrust" es la palabra inglesa empleada por BLUMENFELD, D.: "Leibniz's theory of striving possibles", en *Studia Leibnitiana*, V (1973), pp.163-177.

333. *Notationes generales* (1683-1686?), GRUA, 324.

334. Cfr. *Resumen de Metafísica* (1697?), GP VII, 289.

visto que el camino más fácil para la comprensión de este tema, discurre muy próximo hacia cuestiones relativas a la creación y el modo de ser de los entes contingentes[335]. Ahora bien, la infinita virtualidad creadora de Dios y la creación de alguna de las posibilidades, no puede transformarse en una interpretación de la filosofía leibniziana en la que "todo" se reduce a una serie infinita de mundos posibles —obsérvese que se indica que ésta ha de ser "infinita"— predeterminados desde toda la eternidad, entre los que Dios elige según razón[336]. A la luz de la doctrina de la creación estamos obligados a diferenciar suficientemente los dos dominios en los posibles leibnizianos, de los que venimos hablando: uno puramente lógico y otro real; este segundo grupo ha venido a denominarse de "existentes virtuales", por cuanto tienen una existencia peculiar: incluyen entre sus determinaciones una exigencia que llegará a cumplirse en su existencia real[337].

Antes de todo decreto creador existe la posibilidad, un tipo de posibilidad, perfectamente definida, situada en su lugar propio: el Entendimiento divino, el cual conoce todos los posibles con la llamada ciencia de "simple inteligencia"[338]. El momento culminante se sitúa en el paso de los posibles a los actuales, en el que Leibniz introduce una posibilidad diferente de la que es simplemente no-contradictoria, situada en el Entendimiento divino (las verdades eternas). Así, para explicar cómo las verdades eternas se hacen temporales, afirma Leibniz que hay una razón, que es aquélla por la cual existe "algo" y no "nada"[339]; y es que hay, en las cosas posibles una cierta necesidad de existencia: todos los posibles tienden a la existencia[340]. En efecto, "lo real de la posibilidad" —la exigencia— no

335. Esta tesis sobre el modo de explicar cómo lo posible se puede relacionar con lo existente, hasta constituir la "posibilidad real", es requisito indispen-sable para explicar un sinfín de problemas metafísicos, y entre ellos la libertad divina y humana. Sin duda este problema preocupó especialmente a Leibniz. Vid. PARKINSON, G.H.R.: "Leibniz on human freedom", en *Studia Leibnitiana*, Sonderheft 2, 1970.

336. MATHIEU, V.: "L'equivoco dell'incompossibilità e il problema del virtuale", en *Atti dell'Academia delle Scienze di Torino*, 84 (1949-1950), p. 227.

337. Cfr. ORTIZ IBARZ, J.M.: "Leibniz: Possibilité et virtualité", en Leibniz. *Werk und Wirkung*, IV Internationaler Leibniz-Kongress, 1983, pp. 557-563. Esta expresión fue introducida por J. JALABERT. Cfr. "La notion d'Essence et d'Existence dans la Philosophie de Leibniz", en *Studia Leibnitiana*, Suppl. I (1968), p. 13.

338. Cfr. *Carta a Jaquelot* (1704), GP VI, 559; *Carta a Arnauld* (1686), GP II, 55; *Monadologie* (1714) § 43.

339. Cfr. *Principes de la Nature* (1714) § 7.

340. Cfr. *De rerum originationi radicali* (23.XI.1697), GP VII, 303. Cfr. ORTIZ IBARZ, J. M.: *art. cit.*, p. 558.

depende sólo, en cuanto exigencia, del posible individualmente considerado, sino también del mundo posible al que pertenece, el mundo cuyos posibles son composibles[341] y cuya exigencia se "mide" globalmente. Mientras cada posible puede, en cuanto a su contenido no contradictorio, llamarse idea o verdad eterna, o arquetipo, o forma, cada una de las cuales es posible y razón de su propia existencia en cierta medida; la exigencia no es sólo posibilidad, sino que principalmente hace referencia a la composibilidad[342].

En consecuencia, la composibilidad es relevante en los posibles finitos porque existen siempre en un mundo, y puede incidir en la demostración de la existencia de Dios si se considera que Él posee la máxima aptitud para existir, es el posible más posible entre los posibles y como fundamento o razón última, más allá de la exigencia que imponen las esencias, siendo simultáneamente composible con todos los posibles. Este es el sentido de los argumentos que contemplan a Dios junto a la totalidad de los posibles, y que se encuentran con el problema del mal[343]. La posibilidad real se sitúa precisamente ahí, y lleva dentro de sí como la promesa de existencia, de la cual no es ella la única razón. La exigencia de existencia es, como la posibilidad misma, una nota que no pertenece al mundo empírico y sensible —forma parte del ámbito de lo *a priori*[344]—.

Pues bien, hay un argumento que, sirviéndose de todo este marco, concluye la existencia de un Ser Necesario, según un razonamiento que puede sintetizarse en los siguientes puntos:

1. El Ser necesario, si es posible, existe.
2. Si no hay Ser necesario, no hay posible (lo real de la posibilidad carece de fundamento)
3. Pero hay algo posible.
4. Luego el Ser necesario existe[345].

341. Cfr. ORTIZ IBARZ, J. M.: *El origen radical de la cosas*, cit., p. 180 y ss. Cfr. *Correspondencia con Bourguet* (1709-1716), GP III, 469-588.

342. Cfr. *Pacidius Philalethi S.* (XI.1681), COUT, 622-623.

343. El argumento por las verdades eternas y el de los mundos posibles principalmente. Como es bien sabido el problema del mal es el origen de su Teodicea, o justificación de Dios. Cfr. *Essais de Theodicée* (1710), Epílogo. Cfr. MATHIEU, V.: *Introduzione a Leibniz*, cit., 1976, pp. 56-57.

344. En efecto, "que la cosa es posible se concibe desde el concepto distintamente o *a priori*; digo *a priori*, esto es, no por experiencia sino por la misma naturaleza de la cosa". *Definitio Dei seu entis a se* (XII.1676), AK IV-3, 538.

345. Vid. en el trabajo de A. HERNÁNDEZ una ampliación y exposición de esta prueba. A mi juicio, ese trabajo deja clara constancia de la filiación de este argumento con el ontológico (si bien,

Este argumento es cercano a la demostración ontológica, pero debe distinguirse de ella por un motivo fundamental: no sólo mira a Dios, sino también a lo posible distinto de Dios. No es ésta la única diferencia notable entre uno y otro argumento; el mismo concepto de posibilidad real (núcleo de toda la prueba) adquiere contornos distintos cuando sólo se mira a Dios. En efecto, la mera no-contradicción señala la aptitud para existir, el ser meramente posible; mas, por no significar la "nada", sino "algo", en sentido meramente extensional, y en la medida en que delimita un cierto contenido de "esencia", ya no significa sólo mera posibilidad sino perfección, que implica la mayor o menor conveniencia, según la mayor o menor perfección respecto a la existencia fáctica. La cantidad de perfección, por otro lado, no sólo dice "algo", sino también "no unos" y "sí otros"[346]. En cuanto condición necesaria para la racionalidad total de la existencia, y por tanto de su ser elegidos por Dios, esa cantidad de esencia reclama más o menos la existencia fáctica. Lo mejor (*maximum*), la exigencia[347], tiene en la esencia su fundamento *ad intra*, y en la existencia de Dios, el fundamento que lo liga al otro lugar: el mundo existente.

A estas consideraciones debe añadirse otra: la noción de realidad no es primeramente predicable del mejor mundo posible, aquel que alcanza la existencia empírica o al que Dios coloca en este estado de "existente"[348], sino, principalmente, de lo posible sin más: lo real es la esencia. Ha de tenerse en cuenta que en la delimitación de lo posible real en el contexto del argumento ontológico, la elección del *maximun* no tiene sentido; no puede darse una reducción al fundamento como algo extrínseco —esto conduciría a un proceso al infinito—; en otras palabras, en la perfección infinita no se plantea el paso a la existencia como un estado posterior en el orden real.

a mi modo de ver, no se calibra suficientemente su alcance una vez modalizados los términos), y su distancia con él, sin caer en versiones *a posteriori*, que lo convierten en un argumento cosmológico. Este es el caso de, por ejemplo, N. RESCHER, "Contingence in the philosophy of Leibniz", en *The Philosophcal Review* (1952), pp. 26-39.

346. "Todavía no saben los hombres de dónde surge la incomposibilidad de las distintas cosas ni cómo ocurre que las distintas esencias se opongan entre sí, puesto que todos los términos puramente positivos parecen ser compatibles inter se". *Sur L'infini (à propos de Spinoza)*, COUT 522. Ciertamente esto plantea un gran problema, ya que no es fácil decir cuál es el fundamento de la incomposibilidad de los mundos posibles. Sobre este tema ver el interesante estudio de MATHIEU, V.: "L'equivoco dell'incompossibilità e il problema del virtuale", cit.

347. Cfr. *De rerum originationi radicali* (23.XI.1697), GP VII, 303-304.

348. Cfr. *Ibid.*

La idea que conviene dejar bien sentada es que por más que la posibilidad que no dice nada de la “exigencia de existencia” es una posibilidad en último término meramente lógica, la “exigencia de existencia” es fruto de la cantidad de esencia o perfección, no de la lucha de los posibles; esto es consecuencia de aquello, y no al revés. Es cierto que, debido a la armonía preestablecida, dentro del mundo nada puede estudiarse aisladamente[349], y que la interdependencia de todo es clara en orden a la existencia; sin embargo, el índice de composibilidad lo dan las esencias, no la lucha; las esencias y la elección divina, la cual no está —por más que Leibniz haga difícil a veces mantener esta postura por falta de claridad en algunas afirmaciones— determinada por aquéllas.

La composibilidad no es, por tanto, el único índice de posibilidad real. La posibilidad real se contempla directamente en Dios al considerar su esencia, su perfección infinita, que no necesita para existir sino ser posible, y no “ser el mejor entre todos los posibles”, ni ganar en la batalla de los posibles; tampoco necesita ser exigido como fundamento por el resto de los posibles, que se ven reducidos a la nada si no hay algo real más allá de su simple posibilidad; ni tan siquiera precisa ser composible con todo mundo posible[350]; sino sólo ser posible *ad intra*. Por la misma naturaleza de la argumentación, en el argumento ontológico, Dios no existe por ser composible, sino sólo posible.

En este punto se ve toda la dificultad que entraña aislar lo lógico y lo ontológico de la posibilidad, como dos órdenes distintos, una vez quitadas las referencias a los posibles y los contingentes. El argumento ontológico es aquí una atalaya privilegiada para la observación, pues el tránsito de la posibilidad lógica a la real, llega a su punto de máximo esfuerzo, donde el paso queda solapado por los mismos términos del problema, en los que, propiamente, ya no hay paso[351]. Ser posible, como no ser contradictorio, en su demostración adquiere la forma de “poder estar en el mismo sujeto”. Cierto es que ese sujeto es presupuesto antes de ser demostrado, porque es precisamente el sujeto último de las perfecciones quien ha de demostrarse que es posible, y por ende sujeto de la existencia. Pero esta explicación

349. Cfr. Orio de Miguel, B.: “El principio de analogía en Leibniz», en *Enrahonar,* (1988), p. 35. Cfr. *Principium meum haec est, quicquid existere potest, et aliis compatibile est, id existere* (XII.1677), AK VI-3, 581-582; *Carta a M. Fogel* (V.1671), AK II-1, 99; *Monadologie* (1714), § 56; *Essais de Theodicée* (1710), § 130, 360; Prefacio § 34.

350. Estas son algunas de las formas de aproximación del argumento modal por los posibles de Leibniz y las formas actuales de argumento modal en la tradición analítica.

351. Cfr. Mathieu, V.: “Possibilità”, *art. cit.*

supone que la esencia y la existencia de Dios son en algún sentido distintas. Pero en Dios no lo son.

2. *El principio de razón, motor de la prueba*

La idea de "sistema" en la filosofía de Leibniz ha sido ampliamente desarrollada en la conocida obra de Cassirer[352]. Auletta[353], por su parte, ha sintetizado las exigencias de todo sistema en dos características: la primera de ellas —a la que hacíamos referencia más arriba—, alega que debe construir conceptos posibles, al menos genéticamente; la segunda, que estos términos deben insertarse en un sistema conceptual ya comprobado, al menos en parte. El racionalismo será más acentuado cuanto más sólido sea el universo conceptual en el que se desenvuelve el pensamiento; esta solidez procede, sin duda, de los principios que rigen la totalidad de lo real y de lo pensado. Esta es la razón que llevó a Hegel a afirmar que lo importante en la filosofía de Leibniz se halla precisamente en los principios[354].

Los "primeros principios" leibnizianos han sido enumerados en muchísimas ocasiones. El consenso es relativo; sin embargo, en los últimos años, la profundización en cada uno de estos principios lógicos y metafísicos han conducido a una cierta raíz común. Así, mientras Hegel señala que estos principios —por los que es importante su filosofía— son el de individuación y el de indiscernibilidad[355], Burkhardt, recogiendo toda una corriente de estudios lógicos, distingue dos ámbitos de realidad con sus principios correspondientes: a la *realitas essentialis* pertenece el principio de "no contradicción", a la *realitas existentialis* el de "razón suficiente"[356].

352. Cfr. CASSIRER, E.: *Leibniz system in sein wissenschatflichen Grundlagen*, Elwer, Marburg, 1902.

353. Cfr. AULETTA, G.: "Leibniz et la prova modale dell'essere necesario", en *Achivio di Filosofia*, LVII (1990), p. 237.

354. Cfr. HEGEL, G. W.: *Lecciones sobre Filosofía de la Historia*. Ed. F.C.E., México, 1955, p. 538.

355. Cfr. *Idem*. Nótese el aprecio que Hegel tenía a la noción de sustancia leibniziana. No es extraño que numerosas interpretaciones idealistas de Leibniz procedan de la consideración de este tema típicamente leibniziano. Ver CURRÁS RÁBADE, A.: "Dios, Sustancia y Razón en Leibniz", en *Anales del Seminario de Metafísica*, XIV (1979), pp. 11-17; BÉLAVAL, Y.: *Études leibniziennes. De Leibniz a Hegel*, cit.; G. ZINGARI, *Leibniz, Hegel e l'idealismo tedesco*, cit.

356. Cfr. BURKARDT, H.: "Leibniz, G.W.", en *Handbook of Metaphysics and Ontology*, vol II, cit., p. 447.

También señala que la distinción entre la ontología y la metafísica especial, o Teodicea, es fruto de una suerte de arte o método en el razonar diverso en uno y otro caso; mientras que en ontología prima la descripción fenomenológica que supone una lógica analítica, la metafísica especial es el reino del *ars inveniendi*, donde prima la deducción, más allá siempre de la experiencia[357]. Por su parte, Rescher enumera tres principios[358]: el de razón suficiente, el de no contradicción y el de perfección.

Subyace en todas estas sistematizaciones de los principios del pensar y del ser en la filosofía de nuestro autor, el objetivo claro de delimitar aquello en razón de lo cual se puede decir, con verdad, que nos encontramos ante un pensamiento riguroso: metódico. Conviene, en todo caso, traer a colación las solemnes declaraciones que realiza el propio Leibniz, sobre los principios que dan verdadero rigor metódico a la filosofía; tanto para subrayar ese carácter sistemático, como para canalizar la atención hacia uno de los principios que hemos enumerado más arriba. Uno de los textos más famosos, perteneciente a la *Monadologie*, dice así: "Hasta aquí hemos hablado como simples físicos; ahora es preciso elevarse a la metafísica, haciendo uso del gran principio, poco empleado generalmente, que dice que nada se hace sin razón suficiente; es decir, que nada sucede sin que sea posible, a quien conociera bastantes cosas, dar razón suficiente determinar por qué es así y no de otro modo"[359]. Y en otro lugar: "Según el principio de razón suficiente, no puede ser demostrado como verdadero un enunciado sin que haya una razón suficiente para ello"[360]. Y: "En filosofía es preciso dar razón, haciendo conocer de qué manera se ejecutan las cosas"[361]. Por último, aunque la relación podría llenar páginas y páginas: "El principio fundamental del raciocinio es: nada es sin razón, es decir, explicada la cosa lo más prolijamente, no hay ninguna verdad a la que no sustente una razón. La razón de una verdad consiste en el nexo del predicado con el sujeto, esto es, en que el predicado está incluido en el sujeto, ya sea manifiestamente... ya sea encubiertamente"[362].

Se trata de mostrar el o los elementos que hacen que la noción de posibilidad, según hemos visto en los textos donde Leibniz formula el

357. Cfr. *Ibidem*.
358. Rescher, N.: "Contingence in the philosophy of Leibniz", cit., pp. 26-39.
359. *Principes de la Nature* (1714) § 7.
360. *Monadologie* (1714) § 32.
361. *Système nouveau* (1695), GP IV, 483-484.
362. *Consecuencias metafísicas del principio de razón suficiente*. COUT, 11.

argumento ontológico, se convierta en la clave de la demostración, de modo que esta pueda aspirar a ser una demostración. Dentro del marco de nuestro argumento ha sido fundamentalmente el principio de no contradicción el que se ha considerado responsable de llevar a cabo la demostración de la posibilidad del Ser perfectísimo[363]; sin embargo, al no efectuarse la prueba en los años posteriores a 1677, tras sus conversaciones con Eckhard[364], se ha calificado al argumento de simple reliquia del pasado, fuera de lugar, sin ninguna relevancia en el sistema.

Por la importancia que se ha dado al principio de no contradicción será necesario prestarle alguna atención; en efecto, los textos de los primeros años obligan a que se le considere un pilar demostrativo. Interpretaciones más recientes, dan cierta primacía al principio de razón suficiente de las existencias, o principio de lo mejor, o de perfección; de modo que la existencia de Dios deviene conocida *a posteriori*[365]. Tampoco debe despreciarse este punto de vista, puesto que la macla en algunos pasajes, de los argumentos ontológico, modal y cosmológico, es muy clara[366], lo que permite pensar que algunos principios demostrativos se comparten. Ahora bien, lo más importante radica en observar cómo cada uno de estos principios puede regir en un ámbito que está del todo privado de experiencia posible alguna, en el que ni tan siquiera tiene cabida la consideración directa de los posibles o de las verdades eternas.

Por tanto, para clarificar un poco estas cuestiones, comenzaremos haciendo un ligero recorrido por algunos de los principios que se relacionan de algún modo con nuestro argumento, para pasar después a intentar mostrar la perfecta armonización que confiere el principio de razón suficiente, adquiriendo simultáneamente toda la amplitud posible; porque, los principios de la certeza metafísica son "los principios primeros *a priori*: nada puede ser y no ser a la vez, sino que es o no es; nada es sin razón"[367].

363. Es la lectura que realizan de numerosos intérpretes, entre ellos Russell; puede atribuirse la razón de ello a la preeminencia de los textos de 1676 en la interpretación global de su pensamiento.

364. Cfr. *Colloquium cum Dno. Eccardo* (5/15.IV.1677), AK IV-1, 311-314. Recordemos que en estos textos comienzan a verse con claridad los problemas que origina la inclusión de la "existencia"en el número de las perfecciones de la esencia.

365. RESCHER, N.: "Contingence in the philosophy of Leibniz", cit., pp. 26-39; AULETTA, G.: "Leibniz et la prova modale dell'essere necesario", pp. 237-246. Estos autores, entre otros, hacen del argumento modal, en algunos casos, una demostración *a posteriori*.

366. El lugar más claro es sin duda *Specimen Inventorum* (1686?), GP VII, 309. También en la *Monadologie* § 41-45 se produce una progresión de este tipo aunque con otro orden.

367. *Introductio ad Encyclopediam Arcanam* (1678-1686; 1679?) COUT, 515.

Convendrá marcar la distancia real existente entre el principio de razón y la noción de "causa propia" de filosofías realistas; y, dentro de la filosofía de Leibniz, entre la razón y la causa. Por último pasaremos a explicar cómo actúa el principio de razón suficiente en nuestro argumento, en conexión, por tanto, con las nociones de "esencia", "posible" y, en cierta medida, con la de "existencia".

2.1. *Primeros principios leibnizianos*

Señala Salas que es un lugar clásico para la interpretación de la filosofía de Leibniz la articulación de los principios de *indiscernibilidad* y de *continuidad*[368]. En coherencia con la filosofía de la sustancia —la mónada es siempre una *notio completa*[369]—, o como simple consecuencia lógica de las tesis que describen la realidad sustancial, resulta carecer de sentido, de razón, que dos nociones completas sean absolutamente iguales en todo, y distintas sólo numéricamente[370]. De este modo, en virtud de este principio, cada individuo es esencialmente distinto a los demás. Con ello se afirma la ultimidad del individuo y la imposibilidad de encontrar una perspectiva que corresponda a más de un individuo[371].

Esta consideración nos obliga a mirar a otros principios muy próximos éste, y precisamente por eso, difíciles de separar: por el mismo motivo por el que un individuo es siempre irreductible a otro por algo más que la diversidad numérica —porque carecería de razón la existencia de la identidad total entre dos individuos— por ese mismo motivo el universo monádico tiene "horror al vacío" —*horror vacui*—. La discernibilidad debe ser gradual, con gradualidad perfecta. Este es el contenido del prin-

368. SALAS ORTUETA, J. de, "Hegel y Leibniz frente a Spinoza", en *Anales del Seminario de Metafísica,* X (1975), p. 104.

369. Cfr. *Discours de Métaphysique* (1686) § 8.

370. "De esto se siguen varias paradojas considerables, como, entre otras, que no es cierto que dos sustancias se asemejen completamente y sean diferentes sólo en número...". *Discours de Métaphysique* (1686) § 9. "No pueden darse en la naturaleza dos cosas singulares que sólo difieran numéricamente". *Primae Veritates*, COUT, 519.

371. Cfr. *Discours de Métaphysique* (1686) § 9.

cipio de *continuidad*[372]. Gracias a este principio es posible mantener la racionalidad del universo, de todo el universo, pudiendo aplicar las mismas leyes a todas las sustancias[373]. La continuidad y la discernibilidad, radicados en la naturaleza misma de la sustancia —que es sujeto, fundamento de todos sus predicados—, abre paso a otro de los "grandes principios" que rigen la lógica y la metafísica de Leibniz: el de *identidad*. Éste era sobradamente conocido en la filosofía, había sido elevado a la categoría de "principio"; pero fue Leibniz quien por primera vez lo conectó estrechísimamente con el principio de *contradicción*[374]. Por este motivo merece un tratamiento específico. La estructura predicativa —la relación entre el sujeto y el predicado— que facilitó los primeros datos para la profundización en la distinción entre la sustancia y los accidentes[375], aunque situaba a Leibniz entre los herederos de planteamientos clásicos, se mostraba marcadamente distinto.

Así lo señala certeramente Polo al afirmar del principio de contradicción que "los modernos han formulado este principio de otra manera. Entender el principio de no contradicción como "A no es no-A" no es una estructura predicativa o una relación sustancia-accidente. Es más bien de índole conceptual. Esta es la formulación leibniziana. Leibniz también formula el principio de contradicción, pero lo hace como coherencia interna de todos los atributos dentro de la sustancia. Una coherencia interna está más bien en el orden del concepto que del juicio"[376]. La distinción entre la sustancia y los accidentes que, utilizando una estructura judicativa podían mostrase como realmente distintos, en el concepto son distintos sólo según razón. La sustancia o sujeto contiene virtualmente "todos" los accidentes, también aquellos que se realizarán en otro tiempo[377]. El sujeto, potencial respecto a la actualidad concreta de los accidentes, es fundamento y condición determinante de los mismos[378]: posibilidad real de todo

372. Cfr. CURRÁS RÁBADE, A.: *art. cit.*, p. 13; PEÑA, L.: "Armonía y continuidad en el pensamiento de Leibniz", en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* (1989), pp. 19-55.

373. Cfr. SALAS ORTUETA, J. de, "Hegel y Leibniz frente a Spinoza", en *Anales del Seminario de Metafísica*, X (1975), p. 105.

374. Cfr. SAAME, O.: *El principio de razón en Leibniz*, cit., p. 38.

375. "Es muy cierto que cuando se atribuyen diversos predicados a un mismo sujeto, y este sujeto no se atribuye a ningún otro, se le llama sustancia individual...". *Discours de Métaphysique* (1686) § 8.

376. POLO, L.: *El conocimiento habitual de los primeros principios*, cit., p. 26.

377. Cfr. *Discours de Métaphysique* (1686) § 8;

378. "Los estados de cada sustancia dependen de los estados precedentes: en su fuerza vital cada sustancia contiene la ley del desarrollo de todas sus acciones". ORTIZ IBARZ, J.M.: *El origen*

el ser de la mónada. Eso es así, "porque lo mismo es la esencia de la cosa y la razón especial de la posibilidad"[379]. Los principios de continuidad e indiscernibilidad parecen tener una aplicación restringida a lo óntico-real: la sustancia. Sin embargo, a medida que se sacan implicaciones más profundas, los terrenos lógico-conceptual y metafísico se van uniendo. Es lo que muestran en gran medida los principios de contradicción e identidad que completan la descripción del mundo; pues lo verdadero es lo que no encierra contradicción, y por consiguiente, es idéntico a sí mismo[380].

Este entramado de principios va dibujando un universo con características bien definidas. Sobre ellas destaca la *armonía* en el nivel de lo real-existente, ya que las mónadas constituyen la totalidad de las perspectivas del universo[381], gradualmente jerarquizadas; ese ordenamiento se encuentra ya en su posibilidad, antes de que llegara a estar en el mundo fáctico[382]. Junto a esta perspectiva, comparece aquella que se da entre lo posible en general, y lo posible que llega a existir, puesto que este paso no es arbitrario, sino que tiene un sentido, una razón precisa. El principio que rige esta dimensión de la *armonía* es el principio de perfección[383], o principio de *lo mejor*[384].

Tal vez el modo más adecuado de mostrar esto sea acudir a un importante texto leibniziano, de la *Teodicea*; allí se dice: "... los nuevos descubrimientos que he llevado a cabo sobre la naturaleza de la fuerza activa y sobre las leyes del movimiento, han hecho ver que no son de una nece-

radical de las cosas, cit. p. 41. Cfr. *Carta a Arnauld* (23.III.1690), GP II, 136; corolarios de *Disputatio Metaphysica de Principio Individui* (1663), GP IV, 26; *Carta a Malebranche* (VI.1679) AK II-1, 472-480.

379. *Definitio Dei seu entis a se* (XII.1676)AK VI-3, 583. "... En su misma esencia (o realidad) o posibilidad". *Elementa verae Pietatis* (1679?), GRUA, 16-17; cfr. *Colloquium cum Dno. Eccardo* (5/15.IV.1677), AK IV-1, 311-314.

380. Cfr. SAAME, O.: *El principio de razón en Leibniz*, cit., p. 37.

381. Cfr. *Carta a M. Fogel* (V. 1671), AK II-1, 99. En este lugar se queja Leibniz a Fogel porque Malebranche no comenta la posibilidad de que en el mundo haya sólo un movimiento, ya que cada sustancia refleja el mismo mundo.

382. La diversidad cualitativa, aquella que origina la discernibilidad de las mónadas, es de orden esencial; por tanto, afecta a lo posible del mismo modo que a lo actual. Cfr. *Monadologie* (1714), § 8, 9. Además, la distinción "posible" y "actual" no añade nada a la esencia, ésta permanece con las mismas cualidades. Cfr. *Omne possibile exigit existire*, GP VII, 194-197.

383. Cfr. *Carta a Malebranche* (1679?), GP I, 335; *L'esprit de M. Arnauld* (antes de 1685), GRUA, 288.

384. Cfr. *De rerum originationi radicali* (23.XI.1697), GP VII, 304; NICOLÁS, J. A.: *Razón, Verdad y Libertad en W.G. Leibniz. Análisis histórico-crítico del principio de razón suficiente*, Ediciones Universidad de Granada, Granada, 1993, p. 54.

sidad absolutamente geométrica, como Spinoza parecer haber creído, pero tampoco son puramente arbitrarias, por más que sea ésta la opinión de M. Bayle y de algunos modernos, sino que dependen de la conveniencia, como he dicho antes, o de lo que yo llamo principio de lo mejor; y que en esto, como en todas las demás cosas, se reconocen los caracteres de la primera sustancia, cuyas producciones causan una sabiduría soberana y constituye la más perfecta de las armonías"[385].

La armonía universal, fruto de la sabiduría divina, se regula según una ley o principio que Leibniz mismo llama "de lo mejor". Así, "todas las verdades sobre las cosas contingentes o existentes se inician en el principio de perfección"[386]. La mayor perfección posible es, por tanto, la razón que explica suficientemente por qué existe "este" mundo. Se explica por qué es así el mundo y cada elemento que lo constituye: las mónadas, consideradas siempre dentro del mundo del que forman parte, puesto que lo reflejan. Toda verdad pasa por este principio[387]. En consecuencia, la no contradicción y la perfección explican el contendido esencial y la existencia respectivamente, de cada una de las mónadas, así como las verdades que sobre ellas se pretendan decir o investigar. La perfecta armonía obliga también a señalar que en este universo todo está determinado o por razones geométricas, propias de la necesidad absoluta, o por razones de conveniencia, morales, de la mayor perfección. Esta última es la necesidad hipotética[388].

Históricamente, las leyes de lo real se han presentado como una yuxtaposición, una dicotomía entre las que rigen el ámbito esencial y el de la existencia, el principio de perfección o de lo contingente[389] y el principio de no contradicción, como si cada uno se reservase un campo de acción propio y debiera dirimirse la preeminencia de la determinación esencial, con la consiguiente superioridad de los criterios lógicos[390], o de

385. *Theodicée* (1710), Prefacio, § 8, 52; cfr. *Monadologie* (1714), § 53-54.

386. *L'esprit de M. Arnauld* (antes de 1685), GRUA, 288.

387. Cfr. MOREAU, J.: *Le Dieu des pilosophes*, cit., p. 42.

388. "Y hay, sin duda, una conexión necesaria en las proposiciones de verdad eterna, que se derivan de las puras ideas o definiciones de las ideas universales. Pero si la proposición es contingente, la conexión no es necesaria, (...) sino que esta razón inclina solamente". *De la naturaleza de la verdad* (1686), COUT, 402. Cfr. *Carta a Malebranche*, (1679?) GP I, 354.

389. Cfr. RESCHER, N.: "Contingence in the philosophy of Leibniz", en *The Philosophical Review* (1952), pp. 26-39.

390. En este planteamiento, no sólo en la versión de Russell, sino también en la de Lovejoy, Leibniz sería un spinozista oculto, y, según la versión de Russell, los argumentos para demostrar la

la determinación sólo hipotética de un Dios libre al crear[391]; en este caso lo metafísico obtendría el puesto preeminente. En estos casos debe subrayarse que el principio de conveniencia —que recoge únicamente un aspecto del principio de razón suficiente y no todo su contenido— abarca aquello que sólo depende de la elección divina; "con este principio, distinto del de no contradicción y del de razón necesaria suficiente, cabe la libertad divina"[392]. El término "mejor" es entendido por Leibniz en sentido moral y en sentido cuantitativo-racional[393]. En cuanto moral permite respetar la libertad divina; en su aspecto cuantitativo-racional, la cantidad de perfección o esencia, da un fundamento racional a la elección misma[394]. Este punto debe limitar la aplicación del principio de analiticidad, según el cual si algo es idéntico y por tanto no-contradictorio, es verdadero; y si es verdadero ha de ser idéntico y no contradictorio; luego toda verdad es analítica[395]. Esto supone una interpretación unilateral del principio de inhesión, expuesto por Leibniz en repetidas ocasiones[396].

2.2. *El principio de razón suficiente, armonía de todos los principios. Su eficacia en el argumento ontológic*o

Este complejo entramado de principios desemboca en lo que, por la unidad entre ser y decir, constituye el resumen de lo dicho hasta el momento. En efecto, dice Leibniz: "dos son los principios del razonamiento,

existencia de Dios son paralogismos fruto de un simple afán de aparentar, un absurdo en el conjunto de su filosofía.

391. La creación siempre es el tema fundamental para afrontar esta difícil cuestión. Cfr. Ortiz IbarZ, J.M.: *op. cit.*, pp. 15-18. Otras opiniones sobre este punto: Robinet, A.: *Leibniz et la racine de l'existence*, Seghers, París, 1962, pp. 55-56, para quien la necesidad moral no elimina la libertad divina, si bien Dios propiamente no crea, porque los posibles no caen bajo el dominio de la voluntad divina; Moreau, J, *L'Univers leibnizien*, E. Vitte ed, París, 1956, p. 78, acaba afirmando que es spinozista; por su parte, Russell, *o. c.* y Hostler ("Some remarks on 'omne possibile exigit existire'", en *Studia Leibnitiana*, 5 (1973), pp. 281-285), desde perspectivas algo distintas, consideran que Dios estorba la coherencia total del sistema.

392. Cfr. Nicolás, J. A.: *Razón, Verdad y Libertad en W. G. Leibniz*, pp. 56-58.

393. Cfr. Rescher, N.: "Contingence in the philosophy of Leibniz", *art. cit.*, pp. 38-39.

394. Cfr. *Carta a Coste*, (19.XII.1707), GP III, 402.

395. Cfr. Nicolás, J. A.: *op. cit.*, p. 26.

396. Cfr. Blumenfeld, D.: "Leibniz on Contingency and Infinite Analisis", pp. 483-514; Rescher, N.: "Contingence in the philosophy of Leibniz", *art. cit.*

el principio de contradicción, es decir que toda proposición idéntica es verdadera y su contradictoria falsa; y el principio de razón suficiente, es decir que toda proposición verdadera, que no es evidente por sí, tiene una prueba *a priori*, o puede darse una razón de toda verdad, o como añade el vulgo, nada se hace sin causa”[397]. La razón, capaz de un uso autónomo con estas premisas, es suficiente y es además la única vía de alcanzar la verdad. Sin embargo, esto no puede entenderse sólo como un esfuerzo por aclarar vinculaciones lógicas entre los distintos momentos de la realidad[398].

Ahora bien, es posible comprender aún que, aunque el principio de razón suficiente en la versión que justifica la existencia y la verdad contingente es relevante; y aunque el principio de no-contradicción es capaz de explicar la estructura lógica de la verdad, resultan ambos a todas luces insuficientes para argumentar una demostración de la existencia de Dios, como el argumento ontológico. En efecto, las causas en las cosas corresponden a las razones en las verdades; a su vez, éstas, las causas, al explicar lo contingente recurren al estado anterior, pero no explican el por qué de la cadena que la causalidad origina y este modo de explicar pone de relieve; es decir, no explican la “razón”, que no forma parte de la cadena[399]. Con estos principios puede accederse a Dios como lo hacen los argumentos cosmológico o modal por los posibles, o cualquier otro de los que Leibniz formuló. Sin embargo, no dicen expresamente cómo rigen en Dios, en su naturaleza. Esto es lo que debe ponerse de manifiesto en el argumento ontológico, puesto que no hay elementos finitos o mundanos desde los que se ascienda al Absoluto. Es claro que el modo como algún principio sea capaz de regir en este ámbito, marcará la raíz última y el poder de todos los principios de los que venimos hablando.

Pero volvamos a los principios mismos: el de contradicción y el de razón suficiente. En concreto, el punto conflictivo, y al mismo tiempo más

397. *Specimen Inventorum* (1686?), GP VII, 309.

398. Cfr. SALAS ORTUETA, J. de, “Hegel y Leibniz frente a Spinoza”, p. 118.

399. “El principio de razón suficiente recorre secretamente la metafísica leibniziana de la creación, adoptando diferentes manifestaciones; en cierto sentido asume la noción de causa cuando la razón última necesaria explica el origen del movimiento del mundo; aparece también como principio de perfección cuando se trata de explicar el paso de la necesidad metafísica a la física o moral, dando así razón de la exigencia de existir de todos los posibles; y pretende también fundamentar la unidad individual de cualquier sustancia en la identidad de los posibles...”. ORTIZ IBARZ, J. M.: *op. cit.*, 368. Cfr. MADANES, L.: “La originación radical de las cosas demostrada *a priori*: Leibniz, Nozick, Rescher”, en *Revista Latinoamericana*, XI, (1985, 1), p. 56.

revelador, está presidido por la polémica entre el panlogismo de Leibniz y una versión que parece atender sólo a cuestiones metafísicas. Así, aquellas interpretaciones que reducen todo al análisis —como si el desglose de la realidad fuese suficiente para su conocimiento—, leen el principio de razón suficiente como el simple reverso del principio de no-contradicción. Esto es verdadero en cierta medida, puesto que la verdad de las proposiciones pasa por el estudio de las partes de la proposición[400]; pero no parece justificar la afirmación de Couturat según la cual "la mónada es el sujeto lógico erigido en sustancia"[401]. Este planteamiento olvida que Leibniz aplica los mismos axiomas, incluso los de identidad y contradicción, tanto a cosas como a enunciados[402]. Con menor motivo debe decirse que el principio de razón suficiente sea un principio sólo de enunciados[403]. En esta misma línea Mates ha señalado que existe un claro isomorfismo entre lenguaje, pensamiento y realidad, por lo que resulta inadecuado hablar de prioridad lógica u ontológica[404].

La formulación más equilibrada es sin duda la que ha realizado Saame. Para este autor, los dos grandes principios de los que venimos hablando "son interdependientes en Leibniz por medio del principio *praedicatum inest subjecto*", que Saame ha denominado *principio núcleo*, y "es exclusivamente el diferente grado de necesidad según el cual cada predicado se relaciona con su fundamento, lo que diferencia las verdades de razón, junto con el principio de identidad y contradicción, de las verdades de hecho, junto con el principio de razón suficiente"[405]. Por tanto, es este el "axioma de máximo uso (...): nada sucede de lo cual no pueda darse una razón"[406]; es decir, que todo hecho se demuestra como existente en virtud de la razón suficiente y todo enunciado se manifiesta como verdadero mediante una razón suficiente[407].

400. En efecto, el principio de no-contradicción es, según declara a Arnauld, "fundamento de la conexión de los términos de una proposición". *Carta a Arnauld* (1686), GP II, 56. Cfr. COUTURAT, L.: *op. cit*, 513; IWANICKI, J.: *o.c.*, p. 277.

401. COUTURAT, L. "Sur la Metaphysique de Leibniz", cit., p. 9.

402. Aplicado al razonamiento, cfr. *Specimen Inventorum* (1686?), GP VII, 309; para su aplicación a lo real-existente, cfr. *Resumen de metafísica* (1703?), § 1-2, GP VII, 289.

403. Cfr. SAAME, O.: *El principio de razón en Leibniz,* p. 38, 57.

404. Cfr. MATES, B.: *The philosophy of Leibniz. Metaphysics and Language,* Oxford, 1986.

405. SAAME, O.: *op. cit.*, p. 42.

406. *De la naturaleza de la verdad* (1686), COUT, 402.

407. Cfr. SAAME, O.: *op. cit.*, p. 63.

Necesidad e inherencia del predicado en el sujeto muestran, además de la diferencia, la conexión de ambos principios[408]. Sin embargo, el grado máximo de universalidad se adquiere cuando se considera lo que une los dos principios. La pregunta metafísica por excelencia, "¿por qué el ser y no más bien la nada?"[409], mira hacia ese mismo punto, porque es una pregunta por el fundamento. La respuesta debe dar razón y determinar, de modo que una y otra —razón y determinación— se pertenecen esencialmente: "por razón de la determinación hace algo a algo mediante razones, de tal modo que sólo por eso puede ser y simultáneamente es enunciable. El principio de razón determinante constituye el fundamento de toda realidad"[410]. Por tanto, el imperativo por excelencia de la razón y de lo real, es la *búsqueda del fundamento*. Lo que en verdad la cosa es, sólo es accesible desde el fundamento, donde tiene su apoyo todo el ser de la cosa y toda la verdad sobre la cosa.

En resumen, la proposición "Dios, o el Ser perfectísimo, si es posible existe", ha atravesado a lo largo de la historia de las formulaciones leibnizianas, también de las interpretaciones, todos los recodos de este "principio núcleo" de razón suficiente, y pocas veces ha sido visto como la expresión en el Absoluto, y sólo en Él, de dicho principio. La existencia de Dios requiere sólo su posibilidad; es decir, su existencia está *ad intra* fundamentada en su esencia. La demostración de esa posibilidad se ha intentado siguiendo la rígida línea del principio de no-contradicción. Son las formulaciones de los primeros años, aquéllas en las que aún se llevaba a cabo la demostración de la imposibilidad de contradicción entre perfecciones puras[411]. Evidentemente la no-contradicción absoluta de lo positivo conducía a pensar en la esencia absoluta: el *Ens a se*[412], que contiene todos los "requisitos"; porque sólo en Dios, el conjunto de todos los requisitos se satisface con su sola esencia[413].

408. *Id.*, p. 42.

409. *Principes de la Nature* (1714) § 7.

410. SAAME, O.: *op. cit.*, p. 53.

411. Cfr. *Quod Ens perfectissimum existit* (18-21.XI.1676), AK VI-3, 578-579.

412. Cfr. *Quod Ens perfectissimum sit possibile* (XI.1676), AK VI-3, 572; *Definitio Dei seu entis a se* (XII.1676)AK VI-3, 582-3.

413. "Nada es sin razón. Porque todo es un agregado de requisitos". *De existentia* (XII.1676?), GRUA 265, AK VI-3, 587. "Todo lo que existe tendrá en cada caso todos los requisitos para existir; pero todos los requisitos para que exista tomados a la vez son la razón suficiente de existir". *Confessio philosophi* (1673), AK VI-3, 118 (Olaso, 100); Cfr. *De Affectibus*, GRUA, 513.

Una vez superadas estas primeras etapas de la búsqueda del fundamento dentro de Dios mismo, se comienza a no separar la esencia/ posibilidad de la existencia-necesaria. Por eso, del Ser perfectísimo no puede predicarse la existencia como un elemento más que se añada a los anteriores. La existencia en las cosas es una perfección de ese orden: el ser mejor que...[414]. En Dios, la superioridad no tiene comparación posible. Su mero ser posible es ya ser lo mejor, sin tener que pasar a la existencia (necesaria).

Las referencias al principio de no contradicción permanecen ya sólo indirectamente, por la analogía (isomorfismo) existente entre las perfecciones puras y los elementos de la Característica[415]. La realidad (existencia necesaria) de la totalidad de las primeras (o de la primera), y la realidad (lógica) de la otra (la Característica) corren parejas. Sin embargo, el argumento ontológico no se formula partiendo de la Característica, sino que se sitúa desde el origen en su nivel propio: basta que sea posible para que exista. No es la comparación ni la analogía lo propio del argumento ontológico, sino desvelar el fundamento de lo perfectísimo: noción y realidad que debe definirse como positividad, y que es fundamento por unir dentro de sí posible y existente.

VI. EL SER PERFECTÍSIMO *EXISTE*

Recorrido el corto camino que conduce del punto de partida de la demostración a la conclusión, debemos adentrarnos en el contenido de la expresión que condensa el punto de llegada: “existe”. Dios, el Ser perfectísimo, el Ser necesario, existe, supuesto que sea posible, o basta que sea posible para que podamos afirmar con verdad que existe.

Los distintos modos de formular la prueba implican diferentes acepciones de este término —de modo análogo a lo que ocurría con la noción de “posibilidad”—, cada uno de los cuales revela un aspecto del pensamiento de Leibniz. Proponemos que estos sentidos no son contradictorios

414. Cfr. *Correspondencia con Eckard* (1677-8), AK II-1, 311 y ss. Cfr. ROMERALES, E.: “Existencia Necesaria y Mundos posibles”, *art. cit.*, pp. 181-209.

415. Cfr. *Carta a la princesa Elisabeth* (1678), AK, II-1, 435.

ni deben sin más yuxtaponerse, sino que son el signo que muestra la coexistencia de distintos planos lógico-metafísicos de realidad. Tal vez lo más llamativo sea dicha coexistencia dentro del mismo argumento ontológico. Atendiendo a cada uno de estos planos, Leibniz consigue dialogar con diversos interlocutores, planteando la cuestión en cada caso del modo más propicio para la mutua comprensión. La crítica de Kant a la demostración *a priori* que denomina "argumento ontológico" ha consolidado una noción de existencia que pertenece más bien a Descartes, o quizá a ninguno de estos autores.

El crecimiento progresivo del significado del término que vamos a estudiar, la evolución del pensamiento a que venimos haciendo referencia, se revela simultáneamente como un desarrollo sistemático del mismo[416]. Las acepciones que tienen vigencia en el conjunto de las formulaciones son tres: perfección, totalidad y posición. Mirar hacia cada una de ellas nos permitirá ver esos "planos de realidad" y contrastar este planteamiento, con alusiones a las posturas de otros pensadores. Son puntos de referencia obligados los planteamientos de Kant, Hegel y Spinoza.

1. *La existencia como una perfección esencial o extraesencial*

La esencia del Absoluto, del Ser perfectísimo, es, como todas las esencias, aquello que designa "lo que" la cosa es y se convierte también en razón "por la que" algo es "lo que" es; esta función se resuelve incluyendo dentro de sí las notas o perfecciones del ente. En el caso de Dios, entre las notas de la esencia o las perfecciones que la componen, hay una que recibe el nombre de "existencia". Esta afirmación introduce la existencia en la relación de perfecciones de la esencia y, aunque acarrea dificultades de interpretación, es una sentencia que posee suficiente base textual, tanta como para ser tenida muy en cuenta[417].

416. Cfr. NICOLÁS, J. A.: cit., p. 23.

417. Una de las formulaciones más célebres, la contenida en el *Quod Ens perfectissimum existit*, lo expresa en los siguientes términos: "Llamo perfección a toda cualidad simple que es positiva y absoluta, es decir, que expresa algo y lo expresa sin ningún límite (...). Por tanto, todas las perfecciones son compatibles. Es un hecho que se puede entender el sujeto de todas las perfecciones (...). De donde es evidente también que existe, pues la existencia está contenida en el número de las perfecciones". *Quod Ens perfectissimum existit* (18-21.XI.1676), AK VI-3, 578-579.

Frente a los textos de 1676 podría decirse que se trata tan sólo de una idea de juventud que Leibniz desechó más tarde. Sin embargo, en 1678, en una carta que dirige a Huthman demostrando la existencia de Dios desde su esencia, escribe en uno de los pasos demostrativos que "la existencia actual es alguna perfección, según parece"[418]. Y puesto que esencia de Dios y suma perfección son inseparables, y, a su vez, suma perfección y cualquier perfección también lo son, se concluye que esencia y existencia de Dios son inseparables[419]. Junto a estos textos podrían citarse todos aquellos en los que Leibniz recoge el planteamiento cartesiano[420]. Para Descartes, la legitimidad de la predicación de la existencia del sujeto "Dios" procede de la "teoría de las ideas" que, como hemos señalado en numerosas ocasiones, Leibniz criticó insistentemente[421]; sin embargo, la noción misma de "existencia", no es censurada directamente por Leibniz en cada uno de los lugares en los que comparece, por lo que podría pensarse que queda asumida: no es causa de la imperfección del argumento. En consecuencia, cabría afirmar que, como en Descartes, la existencia es una propiedad semejante a aquella que poseen los triángulos, de los que siempre puede predicarse que la suma de sus ángulos es igual a dos rectos[422]. Esta interpretación puede hacerse también extensiva a todos los textos en los que la demostración de la posibilidad se basa en la compatibilidad de notas, como es el caso de los argumentos expuestos a la princesa Elisabeth, donde se fundamenta la demostración de la posibilidad de la existencia de Dios en la compatibilidad de formas simples; estas formas simples son las de la Característica[423].

Desde esta perspectiva, Leibniz es un esencialista más; sin embargo, hemos de decir que su esencialismo, así expuesto, es un "burdo esencialismo". Aclaremos algo más esta postura supuestamente atribuida a

418. *Carta a Huthman* (I.1678), AK II-1, 390-393.

419. Cfr. *Idem*.

420. "Lo que concebimos clara y distintamente como propio de la naturaleza, esencia o forma inmutable y verdadera de una cosa, puede predicarse de ésta con verdad; pero una vez considerado con atención suficiente lo que Dios es, clara y distintamente concebimos que la existencia es propia de su naturaleza verdadera e inmutable...". DESCARTES, R.: *Respuestas a las primeras objeciones*, I Parte, A.T., t. VIII, p. 10.

421. Desde la *Carta a Oldenburg* (28.XII.1675), AK II-1, 250, hasta la *Carta a Jaquelot* (20.XI.1703), GP III, 443-444, encontramos críticas expresas a esta teoría.

422. Cfr. DESCARTES, R.: *Meditaciones Metafísicas*, IV Parte, A.T., t. VI, p. 36.

423. "Los pensamientos simples son los elementos de la Característica y las formas simples son la fuente de las cosas. Ahora bien, sostengo que todas las formas simples son compatibles entre sí". *Leibniz an die pfalzgräfin Elisaebth* (1678), AK II-1, 437-438.

Leibniz. El esencialismo en el sentido que se ha indicado, llevaría a no distinguir suficientemente la esencia de la existencia, por ser ésta parte de aquella. De este modo, Leibniz debería poder responder a Kant que cien táleros reales añaden "algo" a cien táleros pensados; los primeros tienen la perfección de existir, mientras que los últimos carecen de la misma.

Ahora bien, Leibniz era consciente de las dificultades que entrañaba incluir la existencia entre las notas que definen una esencia. Es sumamente significativa la afirmación que Eckhard atribuye a Leibniz después de su primera conversación sobre esta cuestión. Las palabras textuales son las siguientes: "Y no puedo estar de acuerdo, dice Eckhard, en eso de que *parece que la esencia y la existencia difieren entre sí abiertamente y no tienen nada en común, como la potencia y el acto, y por tanto puede ponerse en duda que la existencia misma pueda concebirse como una porción o especie de la esencia*"[424]. Él mismo desarrolló esta tesis con un argumento sumamente sólido: si la existencia añade algo nuevo a la esencia, se puede preguntar a continuación si esa esencia existe y por qué existe ésta concreta más bien que aquélla[425]. Si la existencia es la razón "en la cosa" que hace a una esencia existir —una esencia existe porque tiene esa perfección—; si la existencia es una nota esencial, es esencia en definitiva, ¿en virtud de qué existe esa nota y no otra, que en cuanto esencial es idéntica existiendo o sin existir, y que por tanto necesita "algo", algo distinto de ella, para que exista de hecho? Junto a este argumento ha de señalarse que, puesto que es la esencia lo que se conoce de las cosas, y ésta es en primer lugar la naturaleza inteligible de la cosa[426], si la existencia añade algo a la esencia, jamás se conoce la cosa misma. Verdaderamente desde esta crítica leibniziana, el tópico kantiano contra el esencialismo supuestamente leibniziano, carece de fundamento[427].

Es fácil reconocer en estos planteamientos ciertas reminiscencias de otros llevados a cabo muchos siglos antes, pero que no deben ignorarse

424. *Carta de Eckhard a Leibniz* (19.IV.1677), AK II-1, 318 (Trad. NAVARRO, A.: *op. cit.*, p. 57). La cursiva aparece en el texto de la Academia.

425. *Omne possibile exigit existire*, GP VII, 195.

426. Cfr. JALABERT, J.: "La notion d'Essence et d'Existence dans la Philosophie de Leibniz", cit., pp. 13-14.

427. En estudios recientes sobre la metafísica modal leibniziana, suele considerarse el argumento ontológico como una reliquia que conserva lo más incoherente del sistema: la existencia como perfección de la esencia, como una nota más. Cfr. HERNÁNDEZ, A. *op. cit.*, p. 329, 335; DUQUE, F.: "Sentido del argumento ontológico en Descartes y Leibniz", en *Pensamiento*, 42 (1986), pp. 159-180.

totalmente puesto que constituyen el suelo donde creció la metafísica de Leibniz. En efecto, Averroes ya criticó la interpretación que Avicena había hecho de la existencia actual. Siguiendo a Aristóteles de un modo muy personal, Averroes pensaba que, puesto que el ser y la sustancia son uno[428], debía concebirse a la sustancia como idéntica a su realidad actual. Por eso dice Averroes que "Avicena está muy equivocado al pensar que la unidad y el ser señalan determinaciones sobreañadidas a la esencia de una cosa"[429]. La cuestión es que si esa determinación es esencial, y todas las determinaciones parece que deben serlo, la esencia misma de la cosa cambia cuando ésta existe. Habría que decir que es "otra" cosa. Hasta aquí Leibniz puede asumir perfectamente los planteamientos de Averroes. Más adelante veremos que también se apropia de los de Avicena. Esta es la razón que hace compleja su concepción de la existencia.

Si el argumento ontológico fuese sólo lo contenido explícitamente en el *Quod Ens perfectissimum existit* —no implícitamente, puesto que hay un continuo explicitar, y no se dan rupturas bruscas en las distintas formulaciones—, parecería lógico que Leibniz se aferrase a un sentido estrecho de existencia como nota de la esencia; sólo así este argumento tendría cierta probabilidad de alcanzar la conclusión. Este es el modo según el cual argumentó Russell; así lo interpreta también Jalabert, siguiendo a Couturat, llegando a afirmar que "la existencia de una cosa debe poder producirse *a priori* de la esencia, la existencia es un predicado"[430].

428. Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1028b 4. "Lo que no es verdaderamente un ser, tampoco es verdaderamente un ser". *Carta a Arnauld*, (1686), GP II, 76.

429. AVERROES, *In IV Metaphysica*, c. 3. Cit. por GILSON, E.: *El ser y los filósofos*, Eunsa, Pamplona, 1979, pp. 92-93.

430. Cfr. JALABERT, J.: "La notion d'Essence et d'Existence dans la Philosophie de Leibniz», *art. cit.*, p. 13. Con este mismo criterio este mismo autor escribe en *Le Dieu de Leibniz* (cit., p. 90) que: "en un universo enteramente regido por las leyes lógicas, la existencia es o bien una esencia entre las infinitas esencias, o bien un carácter general de toda esencia, su tendencia a ser actualizada, su exigencia de ser". Cfr. también MADANES, L.: "La originación radical de las cosas demostrada *a priori*: Leibniz, Nozick, Rescher", en *Revista Latinoamericana*, XI, (1985, 1), pp. 55-61. Madanes afirma que la proposición "si x es posible, existe" es un argumento *a priori*, tanto si x es Dios, como si es el mundo o la moralidad, o todos los mundos posibles. A esto debe responderse que si un mundo es posible, existe sólo si Dios quiere; que se trata de la forma de un argumento, no de un argumento propiamente dicho. Podría concluirse, como indica este autor con la premisa: "todos los mundos posibles se realizan", pero eso es admitido por Spinoza, no por Leibniz, puesto que éste afirma: "...lo contingente es lo que puede no ser, o por lo mismo, el no ser no implica contradicción alguna. En consecuencia, el universo entero, y todo lo que en él se encuentra, es contingente y podría ser de otro modo. Pero si sólo un modo de universo fuera posible, o si todo posible llegara a ser, el universo sería necesario. Esta es la opinión de Hobbes, de Spinoza, de

En el mismo sentido también ha señalado Ortiz que "la existencia es un predicado porque propiamente de quien se dice es de la idea posible; y es también una perfección en cuanto que lo que hace que algo exista es la cantidad de esencia"[431]. Ahora bien, no debe confundirse la razón de la existencia, en el modo como se ha indicado más arriba, con la existencia misma. Fundamento y fundado deben distinguirse suficientemente en orden a la explicación satisfactoria de uno por el otro[432].

Ahora bien, si Leibniz no cree que la existencia sea un predicado o nota esencial de los entes, en tal caso ha de explicarse el verdadero sentido de los textos que hemos citado más arriba. Pues bien, éste se descubre a la luz de las palabras que Leibniz dirige a la princesa Elisabeth; en ellas se introduce la importante cuestión de la Característica, y la argumentación de los años 1676 y siguientes queda encuadrada adecuadamente. Es sabido, por otra parte, que en estos años el peso de las preocupaciones filosóficas de Leibniz recae sobre cuestiones matemáticas, o metafísicas, pero éstas se tratan matematizadas[433]. Este modo de considerar el argumento ontológico, desde la Característica, pretende situar la demostración en la otra cara de la moneda, en un punto isomórfico entre las formas matemáticas, ajenas siempre a la existencia, y las esencias de las cosas —y también, por extensión, las perfecciones puras de Dios, ya que Leibniz, al pensar en la existencia, tiene presente tanto la existencia de Dios como la de las cosas, sin confundirlas[434]. Pues bien, las esencias o posibles marcan, precisamente, el índice de necesidad de la naturaleza que se define; necesidad objetiva o de la esencia que hace de ésta razón relativa de la existencia, pero que no implica nunca la necesidad subjetiva, aquella que lleva a Dios a decidir la creación de tal o cual ente concreto[435]. Por eso en las argumentaciones de 1676, y más tarde con mayor frecuencia, se señala insistentemente que sólo hay un Ser que existe si es posible,

algunos antiguos y quizá de Descartes". *Conversación sobre la libertad y el destino* (1699-1703), GRUA, 478-479.

431. ORTIZ IBARZ, J. M.: *El origen radical de la cosas*, cit., p. 682.

432. Evidentemente, no es lo mismo querer distinguir la esencia y la existencia que distinguirlas adecuadamente. Tampoco es lo mismo no distinguirlas adecuadamente y confundirlas o no diferenciarlas. Ese es, a mi juicio, la dificultad que entraña la interpretación de este aspecto del pensamiento de Leibniz.

433. Cfr. IWANICKI, J.: *op. cit.*, pp. 105 y ss.

434. Cfr. ROLDÁN PANADERO, C.: *op. cit.*, Introducción, XXII.

435. Cfr. SALAS ORTUETA, J. de, "Contingency and the ontological argument", en *Leibniz. Tradition und Aktualität*. V Internationaler Leibniz-Kongreß, Hannover, 14-19.XI.1988, pp. 849-856.

es el Ser necesario por excelencia[436], que tiene en su esencia —necesidad objetiva— toda la razón de su existencia, pues no reclama necesidad subjetiva.

Debe señalarse que los entes matemáticos, en cuanto están constituidos sólo por verdades de razón, son totalmente ajenos a la existencia[437]. Por eso, la postura de Jalabert a que antes aludíamos, presupone la continuidad perfecta entre el cálculo que se opera en el interior de la Característica y el mundo real, el fáctico[438]. No considerar suficientemente clara o consistente la explicación de las condiciones de la intervención divina en la creación de los seres finitos, no parece autorizar al intérprete a ignorar este aspecto tan sistemáticamente reiterado por Leibniz[439]. Sin embargo, estos mismos entes siendo totalmente ajenos a la existencia pueden ser utilizados para argumentar sobre lo existente en un solo caso: el de aquel Ser que incluye en sí todo lo posible. La posibilidad de la Característica como sistema lógico de lo real es señal inequívoca de la posibilidad de un Ser que posee los mismos elementos posibles, aunque situados en otro plano ontológico[440].

A la Característica, como combinación de perfecciones, no se le añade ninguna otra perfección cuando muestra su posibilidad intrínseca; paralelamente, tampoco se busca añadir ninguna perfección cuando se muestra la posibilidad de un Ser que, como ella, lo incluye todo: es perfectísimo. En consecuencia, la interpretación más correcta de estos textos implica que no se "añade" ninguna nota en las argumentaciones precedentes aunque no hablen de la Característica directamente, ya que el modo de la prueba es el

436. "Ens necessarium non nisi unicum est. Ens necessarium in se omnium rerum requisita continere". *De existentia* (XII.1676 ?), AK VI-3, 587.

437. La existencia —de los seres contingentes— es una verdad de hecho. Cfr. ORTIZ IBARZ, J. M.: *El origen radical de la cosas*, cit., p. 178. Vid. *Nouveaux Essais* (1704), Libro II, cap. 7; libro I, cap. 1; libro 1 cap. 3.

438. "El principio de las existencias es esta proposición: Dios quiere elegir lo más perfecto. Esta proposición no puede demostrarse; es la primera de todas las proposiciones de hecho, o el origen de todas las existencias contingentes. Absolutamente idéntico es decir que Dios es libre y señalar que esta proposición es indemostrable; pues si pudiese darse una razón de su primer decreto, en ese instante Dios no decretaría esto libremente". *De Controversiis* (1680-1682), GRUA, 301.

439. "Se hará ver que la necesidad absoluta, que se llama también lógica y metafísica y algunas veces geométrica, y que es la única temible, no se da en las acciones libres, y por tanto que la libertad está exenta, no sólo de la coacción, sino también de verdadera necesidad. Se hará ver que Dios mismo, aunque escoge siempre lo mejor, no obra por una necesidad absoluta". *Essais de Théodicée* (1710), prefacio, parag. 24.

440. Cfr. *Leibniz an die pfalzgräfin Elisabeth* (1678), AK II-1, 437-438. Los dos planos descritos pueden verse expuestos por Leibniz en *Essais de Theodicée* (1710), § 7.

mismo. Tanto el ser de Dios como el de la Característica son necesarios; con necesidad geométrica la Característica y Dios con necesidad que por ahora delimitaremos negativamente: no es moral[441], puesto que la necesidad moral corresponde a lo contingente; tampoco es física, esa necesidad con la que se rigen las leyes de la naturaleza[442]. Este último tipo de necesidad es el fundamento de la demostración de la existencia de Dios que parte de las verdades eternas; es decir, esta prueba busca la razón suficiente de la necesidad que se da en las verdades. La necesidad de Dios se sitúa en el ámbito de lo real por contraposición al lugar propio de la Característica y no queda suficientemente definida con la necesidad geométrica, ya que ésta no implica existencia fáctica en el mundo —mundo de lo no meramente lógico—.

Mientras que en el argumento por las verdades eternas se produce una reducción al fundamento de estos entes necesarios[443], en la demostración ontológica no se recurre a nada distinto de lo dado en el origen; sin embargo, en la carta a la princesa Elisabeth a que venimos haciendo referencia, Leibniz utiliza una comparación sin formular de modo perfecto el argumento. Ciertamente este modo de proceder puede provocar confusión. Se colocan paralelamente la necesidad de dos planos de realidad absolutamente simétricos: el de lo "lógico-posible" —ideas de Dios en definitiva— y el de lo "necesario-existente" —Dios mismo—. Conviene insistir en que esta comparación no se incluye dentro de la demostración, que no apela más que a la esencia de Dios para concluir su existencia.

Sin embargo, como el mismo Leibniz señala, lo relevante es aclarar "qué se entiende con el nombre de perfección"[444]. A esta pregunta responde él mismo señalando que *existentiam esse perfectionem, seu augere*

441. "Pero la existencia de Dios tiene necesidad absoluta o metafísica, que no sólo trasciende la necesidad de las existencias particulares, la necesidad física o hipotética, sino que domina incluso la necesidad lógica, de las verdades geométricas, puesto que no pueden darse razón: cuius ratio reddi non possit (GP VII, 303). La necesidad absoluta en virtud de la cual Dios existe aparece como una consecuencia de su esencia, pero ella es, en realidad, expresión de su poder; es necesidad ontológica, irreductible a la necesidad lógica, y es, por el contrario el fundamento". MOREAU, J.: *Le Dieu des pilosophes,* cit., p. 73.

442. Cfr. *Essais de Theodicée*, discurso, nº 2.

443. El horror de Leibniz a lo indiferente le llevó a emplear el término necesidad también para referirse a lo contingente, llegando a afirmar que todo lo que no es necesario por sí mismo, esto es, absolutamente, es necesario por accidente. Cfr. *Conversación con el Obispo Stenonio* (27.XI.1677), GRUA, 268-276.

444. *Carta de Leibniz a Eckhard* (5 (15).IV.1677), AK II-1, 313.

realitatem[445], y debe decirse que existir es mejor que no existir[446]; al mismo tiempo, como la existencia no es nada distinto al ser armónico —*existere nihil aliud est quam harmonicum esse*—[447], no se añade nada a la esencia, de modo que puede afirmarse que la existencia es perfección sólo si se entiende dentro de esta restringida acepción. La existencia comparte con las perfecciones simples el carácter irresoluble[448], como muestra el que sea cognoscible de modo intuitivo. Así conocen las verdades primeras o aquellas en las que la demostración se presupone o conoce —los cartesianos pensaban que no había demostración para la proposición "2+1=3"—; y en el campo de la verdades de hecho se conoce intuitivamente la "verdad básica de los cartesianos o de San Agustín: pienso, luego existo, es decir, soy una cosa que piensa"[449].

Sobre la existencia del mundo exterior, de los entes contingentes, no tenemos, sin embargo, más que certeza moral, ya que no podemos extraer *a priori*, del fondo de la esencia de las cosas, por qué este es el modo como nos aparecen. Lo que primeramente conocemos de las cosas es su naturaleza, a través de la cual tenemos noticia de la posibilidad de su existencia[450]. En este conocimiento juega un papel importante "la unidad de la experiencia sensible", puesto que algún ser ha de servir como soporte de los datos que se reciben, y puesto que los sentidos no nos convencen de la existencia, lo anteriormente expuesto conduce a pensar, mediante la reflexión, que deben existir los seres del mundo exterior[451]. Se consigue así un juicio sobre la conveniencia y probabilidad de la existencia del mundo. Sólo el conocimiento del veredicto divino, que es la razón abso-

445. *Nota de Leibniz a una Carta de Eckhard a Leibniz* (V.1677), AK II-1, 327. "Un ejemplo muy claro de la influencia suareciana, latente en toda la obra leibniziana, es la convicción de que para que algo sea real debe ser subsistente, la negación de cualquier tipo de composición real en el seno de lo creado; esta tesis condiciona la filosofía leibniziana en los temas más importantes ya que sin composición real la ontología está obligada a explicaciones modales en doctrinas que se presentan como contradictorias, o cuando menos, paradójicas". ORTIZ, J. M.: *op. cit.*, p. 15.

446. Cfr. *Carta a Placidius*, (10.V.1687), DUT, IV, 44.

447. JAGODINSKI, *Elementa philosophiae arcanae de summa rerum*, Kazan, 1913, p. 36.

448. Cfr. *De existentia* (XII.1676 ?), AK VI-3, 587.

449. Cfr. *Nouveaux Essais* (1704), Libro IV, cap. 19.

450. Cfr. *Carta a Foucher* (1675), AK II-1, 246.

451. Cfr. *Nouveaux Essais* (1704), libro II, cap. 7; libro I, cap. 1; libro I, cap. 3. Vid. ORTIZ, J. M.: *op. cit.*, pp. 129-131.

luta de la existencia, permitirá tener una certeza absoluta en torno a la existencia del mundo exterior[452].

Sin embargo, la pregunta por la razón de la existencia[453] aplicada a estos entes tiene, como señalábamos más arriba, una doble respuesta; por un lado, la posibilidad de la esencia, su pensabilidad y su cantidad de perfección, y por otro el concurso externo de Dios[454]; en el caso del Ser perfectísimo el segundo aspecto no comparece, de modo que debe hablarse de una existencia peculiar[455]. De ahí la insistencia leibniziana en señalar que la existencia de Dios es una existencia necesaria, no empírica, y por tanto que no exige para su conocimiento más que conocer la sola esencia o posibilidad[456]. Esto es especialmente claro en el modo como nuestro argumento accede a la existencia.

En el ámbito de lo finito y desde el punto de vista de la gnoseología, la existencia no es un predicado, y por tanto una nota más de la esencia, ya que no está en absoluto en la definición de la cosa. Desde el punto de vista de la creación, la existencia se sobrepone a la esencia, pero no la enriquece intrínsecamente, no aporta ningún complemento, o contribuye a su perfección —que se pesa y se mide, si es que se puede hablar así, con su sola esencia—. Desde un punto de vista propiamente ontológico, la existencia no es una perfección[457].

En resumen, que la existencia sea una perfección de la esencia es sólo una interpretación simple de algunos textos de Leibniz, y debe ser dese-

452. Sobre la diversidad del conocimiento de Dios y el del hombre de las cosas creadas, cfr. *Discurso de Metafísica*, (1689), § 16.

453. Cfr. *Principes de la Nature* (1714) § 7.

454. "En efecto, no sólo no se puede descubrir la razón suficiente de la existencia de las cosas en ningún ser particular, sino que tampoco es posible descubrirla en el todo agregado ni en la serie de las cosas". *De rerum originatione radicali* (23.XI.1697) GP VII, 303; ORTIZ, J. M.: *op. cit.*, p. 19.

455. En el breve texto titulado *De existentia* (XII.1676 ?, AK VI-3, 587-588), Leibniz expresa con toda claridad la diversidad de requisitos que la existencia reclama en el caso de los cuerpos, y de todo lo contingente, y en el *Ens necessarium*.

456. "Esto parece probarse solo: un Ser de este tipo, perfectísimo, es necesario. Pues no puede ser sino teniendo en sí o en otro la razón de su existencia; no puede tenerla en otro, como todas las cosas que pueden entenderse por otro y luego por sí mismas; o que sea concebido por sí o que no tenga fuera de sí ningún requisito: Luego o tiene una razón de existir, lo que es imposible contra lo que demostramos, o la tiene en sí mismo y por tanto es necesario". *Quod Ens perfectissimum sit possibile* (XI.1676), AK VI-3, 572. "Lo mismo es ser por sí y ser de cuya esencia se sigue la existencia, es decir, el ser del cual es esencial existir o que por su esencia existe". *Definitio Dei seu entis a se* (XII.1976), AK VI-3, 583.

457. Cfr. MOREAU, J.: *Le Dieu des pilosophes*, p. 29.

chada por contradictoria e insuficiente. Sin embargo, los elementos que estas formulaciones presentan ayudan a descubrir que la existencia es simplicísima, como las perfecciones simples con las que se compara y por su simplicidad se cuenta con ellas. Asimismo, al igual que las perfecciones simples, la existencia es en términos absolutos, mejor que la no-existencia. Por otro lado, la existencia es extraesencial: teniendo relación con la perfección de la esencia, ésta es fundamento —relativo o absoluto— de aquélla. De este modo se aprecia que la existencia de la que se habla en nuestro argumento es una existencia necesaria, de un orden cualitativamente distinto a la existencia de los seres finitos.

Señalar que la existencia es necesaria y que su fundamento es toda la posibilidad que se da en Dios, como en la Característica, nos aproxima a los planteamientos que más tarde desarrollará Hegel. Indicar que la existencia es extraesencial, y que no añade "nada" a la esencia aunque su predicación es relevante en el ámbito de la facticidad, conduce a posturas típicamente kantianas. Veremos a continuación en qué medida esto es expuesto por Leibniz.

2. *La existencia como totalidad y como posición:¿Hacia Kant y Hegel?*

Para alcanzar la conclusión debe operarse, en la estructura del argumento ontológico, una ampliación del principio que rige las existencias, *le principe du mellieur*[458], de modo que se de razón de la existencia divina. Esta ampliación ha de salvaguardar la coherencia respecto a la existencia que se predica de lo creado, pero sin introducir la contingencia, ni tan siquiera la causalidad *ad intra*, pues este planteamiento es rechazado por Leibniz, es decir, en el interior de la divinidad misma. Esta rectificación del principio de lo mejor, o principio de razón suficiente en su forma más universal, hace que el argumento ontológico leibniziano signifique no sólo que es mejor existir que no existir —sentido según el cual hemos dicho que la existencia es una cierta perfección[459]— sino también que Dios existe porque su existencia es necesaria. En efecto, como ha señalado Moreau, "la única existencia que puede concluirse (del argumento) a partir

458. Cfr. *Essais de Théodicée* (1710), §34; *Principes de la Nature* (1714), § 7, 10.
459. Cfr. *Nota de Leibniz a una Carta de Eckhard a Leibniz* (V.1677), AK II-1, 327.

de la esencia es de un orden distinto a la existencia empírica, que no sería en ningún caso deducida de la esencia o de la definición"[460].

Conviene aclarar que las consideraciones sobre la existencia necesaria, la única que puede predicarse del Ser perfectísimo, no se hallan expresamente incluidas en el argumento ontológico; sin embargo son pertinentes, puesto que cuando Leibniz usa ese término está pensando dentro de su sistema, y por tanto su contenido es concorde con todo lo dicho en otros lugares y argumentos. Algunos de los escuetos términos con los que Leibniz ilustra la existencia necesaria son los siguientes: "[el Ser perfectísimo] tiene la razón de existir en sí mismo y por tanto es necesario"[461]; "el Ser que existe por Esencia"[462]; "Dios es el ser de cuya posibilidad (o esencia) se sigue su misma existencia."[463]; "lo mismo es el Ser necesario y el Ser de cuya esencia se sigue la existencia"[464]; "el Ser necesario es el que necesariamente existe"[465]; "*Ens a se*, o el que tiene su existencia por sí mismo, es decir, por su esencia"[466]; "el Ser necesario y el Ser por su esencia no son más que la misma cosa"[467]; en el Ser necesario "esto solo [conocer la posibilidad] basta para conocer la Existencia de Dios *a priori*"[468].

La caracterización de lo necesario, o mejor dicho, de la "existencia necesaria", comienza con la definición de lo necesario como lo que es imposible que no sea[469]; en ese instante se sitúa su opuesto en el no-ser —lo necesario es lo que no puede no-ser[470], o "nada cuyo opuesto sea posible es necesario"[471]— y debe considerarse la posibilidad específica

460. MOREAU, J.: *Le Dieu des pilosophes*, p. 25. "La demostración prueba esto: que Dios existe necesariamente si se establece que es posible". *Carta a Placcius* (10.V.1687), DUT VI, 44.

461. *Quod Ens perfectissimum sit possibile* (XI.1676), AK VI-3, 572.

462. *Quod Ens perefectissimum existit* (18/21. XI.1676), AK VI-3, 579.

463. *Definitio Dei seu entis a se* (1676?), AK VI-3, 582.

464. *Idem*.

465. *Idem*.

466. *Colloquium cum Dno. Eccardo*, (5 [15].IV.1677), AK II-1, 312.

467. *Nota acerca del argumento para demostrar la existencia de Dios del Benedictino Lamy* (1700), GP IV, 406.

468. *Monadologie* (1714), § 45.

469. Cfr. *Demonstratio quod Ens necessarium existet, si est possibile* (1676?), en JANKE, W.: *art. cit.*, p. 286.

470. Cfr. *Conversación sobre la libertad y el destino* (1699-1703), GRUA, 478-479. (Trad. SALAS, J. DE, *Escritos de Filosofía Jurídica y Política*, Editora Nacional, Madrid 1984, p. 441).

471. *Discours de Métaphysique* (1686), § 13.

que da paso a la necesidad propia de Dios. Pues bien, la posibilidad que habita dentro de la necesidad no es la del poder darse de un modo u otro, o una cosa u otra, de modo que al negar algo afirmamos también algo. Téngase en cuenta que la comparación se establece entre necesario e imposible, es decir, se trata de una comparación enteramente general. Por eso, como muy acertadamente ha señalado Polo, "el "no" de la imposibilidad no es particular. La imposibilidad es la noción de "nunca", no la negación de "alguna vez", pues nunca no se contrapone a alguna vez, sino a "siempre""[472]. La posibilidad de esta necesidad es la que permite formular con entera generalidad la noción de "nunca" —que pasa a ser caracterizada por Polo como noción modal negativa[473]—.

La necesidad de Dios, que procede de la infinita perfección[474], de ser el mejor absolutamente[475], hace que Dios sea conocido como infinito[476]. Ahora bien, la infinitud de Dios no es ni negativa como lo es la del espacio y el tiempo, en los que siempre hay un más allá; ni positiva, en el sentido de que no "hay" nada más allá[477]; sino "infinito absolutamente, es decir, tal que no se puede "concebir" nada más allá, que es concebido incondicionalmente y por sí"[478]. Esto obliga a razonar bajo la idea de "totalidad"[479].

No obstante, la totalidad que corresponde a Dios no es en absoluto la del mundo; discriminar ambos sentidos permite ser fiel a la distinción entre Dios y el mundo, y limitar la acción del principio de plenitud —en verdad el argumento ontológico no es aplicable al mundo en su conjunto—. Porque, como ha señalado Burkhardt[480], el mundo es un todo cualitativo, en el que no por ser el mejor sus partes son las mejores; el todo es el mejor, no cada una de las partes. Por este motivo parece pertinente la distinción que este autor hace entre "todo esencial" (aplicable a las reali-

472. POLO, L.: *Hegel y el post-Hegelianismo*, Piura, 1985, p. 43.

473. Cfr. *Idem*.

474. Cfr. *Carta a Jaquelot* (20.XI.1702), GP III, 447.

475. "En aquello en lo que se da una mayor necesidad se da también una mayor perfección". *Conversatio Stenonio* (27.XI.1677), GRUA, 268 y ss. Anotación marginal de Leibniz.

476. Cfr. *Sur l'infini (à propos de Spinoza)*, COUT, 523.

477. Cfr. ARISTÓTELES, *Física* III, 6, 206b-207a. Un razonamiento de este tipo es desarrollado por Leibniz en su primera conversación con Eckhard. Cfr. *Colloquium cum Dno. Eccardo* (5 [15].IV.1677), AK II-1, 312.

478. MOREAU, J.: *Le Dieu des pilosophes*, cit., p. 25.

479. Cfr. ORIO DE MIGUEL, B.: "El principio de analogía en Leibniz", cit., p. 35.

480. Cfr. BURKARDT, H.: "Leibniz, G.W.", cit., pp. 448-449.

dades geométricas, a las almas y a Dios), el "todo integral" (como el ser humano), y los "agregados" (habitualmente referido a los contingentes corpóreos)[481]. En efecto, la necesidad de Dios, necesidad metafísica según Romerales[482], no es analítica o derivada de la coherecia interna de las partes, sino que su absoluta positividad hace que su afirmación sea verdadera en todo mundo posible: ninguna parte, si la tuviera, podría ser incompatible con ningún elemento del mundo posible en cuestión.

Estas consideraciones ponen de manifiesto que la existencia necesaria está estrechamente relacionada con la noción de "eternidad". La argumentación se refiere por un lado al "contenido total" del Dios infinito y por otro a la negación del "nunca" temporal, e incluye por tanto diferentes aspectos de la relación entre realidad y tiempo. En efecto, así como Diodoro Cronos sostenía que lo posible puede ser realizado en el pasado, presente o futuro, Leibniz —que no afirma que todo posible llegue a la existencia temporal aunque posea una tendencia hacia ella[483]— da a la existencia divina la máxima amplitud, realizándose sólo en Dios el principio de plenitud[484]. Dios es eterno o siempre presente[485]. De este modo la existencia necesaria no es empírica, es derivable de conceptos, y es relevante en el mundo real (empírico). Es por eso por lo que Leibniz señala que "de la existencia del Ser perfectísimo se sigue la del Ser necesario, y no al revés"[486], puesto que la existencia se deriva del principio de razón suficiente o de plenitud, y se requiere la presencia de la esencia, la perfección. Ésta ha de ser infinita y simplicísima, de modo que tenga una totalidad de tipo esencial. Así, el Ser que existe por propia virtud[487] tiene

481. "De entre los términos complejos, todas las verdades de la metafísica, de la geometría y de cualquier disciplina que sean susceptibles de ser demostradas a partir de sus términos, son necesarias en sí mismas; sin embargo, todas las verdades históricas o, por así decir, de hecho, las cuales no pueden ser conocidas por nosotros a partir de demostraciones, son por medio de la experiencia, son en sí mismas contingentes y sólo necesarias por accidente. De entre los términos incomplejos, únicamente Dios es el Ser necesario, por sí o absolutamente, ya que su esencia envuelve su existencia". *Conversatio Stenonio* (27.XI.1677), GRUA, 268 y ss. BURKHARDT, *art. cit.*, p. 448.

482. Cfr. ROMERALES, E.: "Existencia Necesaria y Mundos posibles", cit., p. 201.

483. "Ut omne possibile habeat conatum ad existentiam". *Resumen de Metafísica* (1697?), GP VII, 289.

484. BURKHARDT, *art. cit.*, p. 450.

485. Cfr. PARKINSON, G. H. R.: *Logic and reality in Leibniz's Metaphysics*, Oxford 1965, pp. 76-121.

486. *Carta a Jaquelot* (1704), GP III, 448.

487. Esto también es caracterizado por DESCARTES; cfr. A.T. VII, p. 119. Vid. PARKINSON, G. H. R.: *op.cit.*, pp. 77-80; y VANNI-ROVIGHI, S.: *art.cit.*, p. 38.

toda su fuerza en su posibilidad, y su existencia necesaria no es más que su "siempre", coexistiendo temporalmente con los entes que son "alguna vez".

Debe señalarse una nota más para hacer de la "necesidad esencial" de Dios "existencia necesaria". La posibilidad que es necesidad no siempre deriva en existencia necesaria, como muestra el que las verdades de razón o las verdades eternas no subsistan. En efecto, la posibilidad de lo contingente, referida siempre al espacio y al tiempo en su existencia fáctica, es aplicable sólo a mundos concretos[488]. Esta posibilidad dista mucho de la que posee el Ser existente por sí. Subiendo en el orden de lo necesario, sabemos que las verdades de razón son válidas en todo mundo posible[489]; sin embargo, eso no dice existencia ya que, aunque son independientes de la elección divina en su conenido esencial y valen para todo mundo posible, no son relativas más que a un mundo y a los seres finitos. Son increadas, pero se conciben relativamente a una creación eventual. En este sentido su necesidad absoluta es "dependiente"[490]. Estas verdades no hacen referencia alguna al tiempo, por lo que en orden a la existencia relevante en el mundo real, carecen de este requisito.

Por su parte Dios no sólo es la "posibilidad racional" completa —la que poseen todas las verdades eternas o los posibles, o los mundos posibles o incluso la Característica— sino que también el espacio y el tiempo, lo que para Kant sería una cierta condición de posibilidad de la existencia "irracional" o pre-racional[491], son asumidos dentro de la posibilidad de Dios, puesto que son posibles racionales para Leibniz[492]. En efecto, en Leibniz no existe lo irracional[493], ya que por una parte no hay más que mónadas, y por otra se niega, frente a Descartes, que la materia sea extensa[494].

488. Cfr. SALAS ORTUETA, J. de: "Lógica y Metafísica en Leibniz", cit., p. 78.

489. Cfr. *Nouveaux Essais* (1704), Libro II, cap. 13 (GP V, 136); Carta a des Bosses (1715), GP II, 515; *Carta a Clarke* (1716), GP VII 376; *Carta a Clarke* (1716), GP VII 363; *Remarques sur les objections de M. Foucher* (sin fechar), GP IV 491.

490. Cfr. MOREAU, J.: "L'éspace et les vérites eternelles chez Leibniz", en *Archives de Philosophie*, 29 (1966), pp. 483-506.

491. Esta distinción entre lo "posible racional" e "irracional" me fue sugerida durante una conversación por el profesor Polo.

492. Cfr. *Nouveaux Essais* (1704), Libro II, cap. 13.

493. "Nihil est sine ratione". *De existentia* (XII.1676?), AK VI-3, 587.

494. Cfr. SALAS ORTUETA, J. de: "Lógica y Metafísica en Leibniz", *art. cit.*, p. 73.

Ciertamente la noción de "existencia necesaria" se halla indisociablemente unida a la de "totalidad", y ésta adquiere proporciones que podrían calificarse de "desmesuradas". Este argumento permite describir adecuadamente la lógica-metafísica de Leibniz; en ella se componen en un verdadero sistema incondicionado las mismas categorías del Absoluto: *ad intra* Dios es como este argumento describe. Como comenta Cerezo, "de aquí a Hegel no hay más que un paso"[495]. Por tanto, la prueba ontológica concluye, desde una óptica marcadamente hegeliana, por el trasvase del contenido de la noción de Ser perfectísimo posible a la de Ser que contiene en sí toda la posibilidad —ya que perfección y posibilidad van de la mano[496]—. Es el Ser que existe necesariamente, si es posible. Este modo de comprender a Dios no es más que hacer de Él una "sustancia completa", tan completa como ninguna mónada puede serlo[497]; de modo que la simplicidad y posibilidad absolutas son razón suficiente de su existencia real, eterna[498]. Ciertamente esta interpretación es fácil para la filosofía de Leibniz en el contexto de este argumento, puesto que, como señaló Hamelin, el argumento ontológico era idealista en su origen, pero no tenía una filosofía adecuada para hacerlo rendir; en efecto, todos distinguían entre esencia y existencia[499]; pensamiento y realidad[500]. Y así como en Dios mismo la totalidad de la posibilidad y necesidad se con-

495. Cfr. CEREZO GALÁN, P.: "El fundamento de la Metafísica en Leibniz", cit., p. 104. Un estudio clásico sobre este tránsito puede verse en BELAVAL, Y.: *Études leibniziennes. De Leibniz a Hegel*, Gallimard, París, 1976.

496. Cfr. *De rerum originatione radicali* (23.XI.1697), GP VII, 303-304.

497. En Dios se da de modo perfecto la sustancia que tiene una relación con sus atributos cognoscitiva con máxima claridad. Cfr. POLO, L.: *Hegel y el post-Hegelianismo*, cit., pp. 37-38. Cfr. *Principes de la Nature* §12; *Monadologie* (1714) § 52.

498. "Lo que no es verdaderamente un ser, tampoco es un ser" (*Carta a Arnauld*, GP II, 76). El principio es clásico, pero la fundamentación de esa tesis —central a partir de ahora— gira toda ella en torno a una idea principal, a saber, que la unidad propia del Ser Real sólo puede corresponder a aquello que en sí mismo es completo, esto es, que contiene una cierta perfección en tanto que es lo que debe ser; nada exterior, por tanto, puede venir a completarla". SOTO BRUNA, M. J.: "La unidad en la Filosofía de Leibniz", en *Thémata*, 5 (1988), p. 173. Evidentemente la perfección de Dios no es una cierta perfección, sino toda, pues debe ser perfectísimo, su completitud es perfecta y la existencia viene dada.

499. Entiéndase que la distinción que critica Hamelin entre esencia y existencia no es aplicable a Leibniz. Nuestro autor no hace de la existencia algo "sumable" a la esencia. La caracterización de la existencia divina como totalidad y como posición, y de la existencia contingente como posición, subsanan las deficiencias que podrían aplicarse a la distinción entre esencia y existencia leibniziana, tal y como fueron vistas por Eckhard.

500. Cfr HAMELIN, O.: "Le valeur de la preuve ontologique», cit., pp. 144-150. Leibniz distingue esencia y existencia, pero no haciendo de la existencia parte de la esencia, como sugería Eckhard. Cfr. *Carta a Eckhard* (28.IV.1677), AK II-1, 321 y ss.

vierten, en el resto de lo real Leibniz no admite, por principio, que no haya más posibilidad real que la que efectivamente existe[501].

Queda así delimitado el modo de existir propio de Dios en aquello que lo distingue de la existencia de lo finito: la necesidad. Sin embargo, hemos anotado que la noción de existencia no es absolutamente equívoca al predicarse de Dios o de las criaturas. Tanto en el primer caso como en el segundo la existencia se conoce y explica por su razón, tiene una peculiar relación con la esencia[502] y en ningún caso debe decirse que sea una nota de la esencia[503]. Ahora bien, estas características impiden describir la relevancia ontológica de una existencia de este orden. En el caso de Dios ésta viene determinada por la necesidad y la eternidad que lo hacen estar arraigado en el mundo real-existente. Sin embargo atribuir importancia a la existencia de Dios por su coexistencia con la del mundo obliga a caracterizar a la primera por la segunda. Evidentemente esto no es una imperfección del Absoluto, sino una necesidad metódica. Esta perspectiva conduce a ver la existencia como "posición", acepción marcadamente kantiana.

Para comprobar lo anterior, traemos a colación dos textos de capital importancia. Dice Leibniz de la existencia que es "...del mismo modo que concebimos la posición, como algo extrínseco, que no añade nada a la cosa puesta, aunque sin embargo añada el modo en que la cosa es afectada por las demás cosas"[504]. El otro procede de la famosa descripción de lo real que Leibniz realiza en el *De rerum originatione radicali*. En efecto, la explicación de lo mundano halla en lo supramundano, en las esencias o realidades, y en Dios mismo, razón última; sin embargo, "las esencias o verdades eternas no son imaginarias, sino que *existen*, por así decirlo, *en* cierta región de las ideas"[505]. Y puesto que hay una procedencia clara de lo mundano desde aquellas regiones, la nueva existencia que se

501. Cfr. PÉREZ QUINTANA, "Posibilidad según condiciones y necesidad en la lógica de Hegel", en *Anales del Seminario de Metafísica*, (1981), pp 119-120.

502. Como vimos, no es la observación la que permite saber que existe el mundo exterior; sólo el conocimiento de la elección divina permitiría saber que hay mundo. Por eso este conocimiento alcanza sólo certeza moral. Cfr. *Nouveaux Essais* (1704), libro II, cap. 7.

503. "Debemos reconocer en primer término, por cuanto existe algo más bien que nada, que en las cosas posibles o sea en la posibilidad misma o esencia hay cierta exigencia, o por decirlo así, una pretensión a la existencia, en una palabra, que la esencia tiende por sí misma a la existencia". *De rerum originatione radicali* (23.XI.1697), GP VII, 303. Cfr. *Omne possibile exigit existire*, GP VII, 195.

504. *Sur le principe des indiscernables* (sin fechar), COUT, 9.

505. *De rerum originatione radicali* (23.XI.1697), GP VII, 304. La cursiva es mía.

inaugura, no es sino *estar puesto*, por así decir, *en* otro lugar. Estar puesto frente a Dios y a las verdades eternas, estar puesto fuera de Dios es, por tanto, la definición de existencia que se deriva de estos textos[506].

En realidad esta doctrina —la existencia como posición en Leibniz— resultaba novedosa a principios de siglo, cuando las interpretaciones logicistas estaban en todo su apogeo; sin embargo, una consideración atenta de las relaciones entre la verdad y lo existente muestran que, "si se piensa en el posible como un antecedente real, antecedente que se corresponde en todo con lo actual, es inevitable hacer de la existencia una posición. Si ésta fuese otra cosa, lo actual no se correspondería con su posible, sino con un ser distinto, dotado de otra esencia, contra la hipótesis"[507]. La antecedencia perfecta de lo posible se da en Dios y en las criaturas, en la misma medida en que la voluntad del Absoluto no interfiere en la esencia de las cosas, nunca les añade nada[508]. De este modo la verdad temporal —lo existente— cuando es creada, simplemente es "puesta" en su realización temporal[509].

Esta doctrina, por lo demás, no es enteramente kantiana, ya que para Kant la existencia siempre dice un determinado tipo de relación del sujeto de conocimiento con el objeto, en la que el sujeto no es mero receptor de ésta, es decir, de la existencia, sino un cierto prescriptor[510]. Nicolás ha querido ver en esta concepción trascendentalista algo del Leibniz maduro; sin embargo, la existencia de lo creado sólo muestra relación explícita con Dios como sujeto absoluto de conocimiento. Sólo una asimilación entre Dios y el "yo trascendental" podría aproximar ambas posturas. Como es sabido, la pregunta por las condiciones de posibilidad del objeto en el sujeto, impide en su origen que nada distinto del sujeto cognoscente pueda considerarse condición de posibilidad. En efecto, se limita el alcance del principio de razón suficiente a la relación cognoscente-conocido, y paralelamente el alcance de lo metafísico a lo cognoscitivo[511]. Por esta razón, la

506. En concordancia con la definición que podríamos denominar clásica de la existencia: exsistere: "positio extra nihilum et extra causas". Una explicación lúcida de la distancia de este concepto con el de ser —*esse*— puede verse en GONZÁLEZ, A. L.: *Ser y Participación*, Eunsa, 2ª ed., Pamplona 1995, pp. 101-125.

507. MATHIEU, V.: *Introduzione a Leibniz*, cit., 1976, p. 68.

508. Cfr. *Carta a Malebranche* (22.VI.1679), AK II-1, 472 y ss.

509. Cfr. ORTIZ, J. M.: *El origen radical de las cosas*, *op. cit.*, p. 128.

510. Cfr. NICOLÁS, J.A.: *Razón, Verdad y Libertad en W.G. Leibniz*. cit., p. 58.

511. Sobre esta reducción trascendental puede verse la magnífica exposición de A. LLANO en *Metafísica y lenguaje*, cit., pp. 15-34.

pregunta que funda la metafísica de Kant es, sin solución de continuidad, agnóstica. Se establece, previa y ocultamente, un ámbito de irracionalidad más allá del conocimiento que la respuesta a esta pregunta funda. Por otro lado, la acción fundante del sujeto es también constitutiva y constructora el objeto: conocer es *kínesis*, acción; la acción fundante del Dios de Leibniz no posee estas características, por cuanto la voluntad divina no interviene más que en el "poner", nunca en la esencia o contenido del objeto, o de la cosa.

Con la existencia entendida como posición se diluiría una de las críticas que Kant lanzaba contra el argumento ontológico. Recordemos los términos en los que se censura la demostración: "Ahora os pregunto yo: la proposición que afirma "esta o aquella cosa (que os admito como posible, sea la que sea), existe", ¿es analítica o sintética? Si es lo primero, con la existencia de la cosa no añadís nada a vuestro pensamiento de la cosa. Pero entonces, o bien el pensamiento en vosotros tiene que ser la cosa misma, o bien habéis supuesto una existencia que forma parte de la posibilidad interna, lo cual es una simple y mísera tautología. La palabra "realidad", que suena en el concepto de la cosa de otro modo que "existencia" en el concepto del predicado, no resuelve el problema, en efecto, si llamáis también realidad a todo poner (sea lo que sea lo que pongáis) habéis puesto ya la cosa con todos sus predicados en el concepto del sujeto y la habéis aceptado como real"[512].

La proposición "Dios existe", o "el Ser perfectísimo existe" no es, en rigor para Leibniz, una proposición analítica. La razón es clara: la existencia no es una nota de la esencia, por lo que el análisis de la misma no conduce a su hallazgo. La existencia es tan extrínseca como la posición[513]. Por no ser analítico, los comentarios que siguen —nada se añade o bien se posee la cosa misma en el pensamiento— se cumplen en el planteamiento de Leibniz. Ahora bien, con esos requisitos la existencia misma es impensable salvo con el concurso de las condiciones materiales de la experiencia[514]. En efecto, "la existencia, para Kant, no tiene que ver con lo completo que sea el concepto sensible; porque la efectividad no es ninguna de las determinaciones internas de concepto alguno, sino que remite al hecho de que el objeto correspondiente al concepto se nos dé sensible-

512. KANT, I.: *Kritik der reinen Vernunft*, A 597, B 625.

513. Cfr. *Sur le principe des indiscernables* (sin fechar), COUT, 9.

514. Cfr. SEIFERT, J.: "Kant y Brentano contra Anselmo y Descartes", en *Thémata*, 2 (1985), p. 146.

mente. Tal hecho tiene, por tanto, carácter extra-conceptual, mas no trascendente o transobjetivo”[515]. Sólo suponiendo que haya que dar razón de por qué este mundo existe y no otro es como tiene sentido decir que algo debe “añadirse” a la esencia; si no hay razón suficiente, toda pregunta acerca del “por qué” es inoportuna, pero si hay una razón de la existencia, la respuesta de Kant al poner la existencia como “posición” frente al sujeto, es a todas luces insuficiente, y sólo permite eludir (agnósicamente) la radicalidad de la pregunta[516].

Se trata de encontrar una vía de escape a la paradoja kantiana, y esto será posible “si se puede mostrar que la opinión de que la existencia no añade nada nuevo a la esencia y la opinión de que el existente debe contener más que el meramente posible no son por fuerza incompatibles”[517]. En caso contrario, o bien obtenemos una proposición dentro del marco de la experiencia posible, o bien reflexionamos sobre las condiciones de posibilidad de las condiciones materiales y formales del conocimiento. Este segundo camino es el seguido por Kant en su *Beweisgrund*[518].

El camino leibniziano pasa cerca de la primera propuesta, aunque con las rectificaciones oportunas: el espacio y el tiempo, toda la posibilidad es racionalizable. Puesta toda la posibilidad, no sólo la que procede de las categorías en términos kantianos, estamos autorizados a afirmar la existencia. Ahora bien, toda la posibilidad sólo se da en un objeto peculiar, Dios. Luego, si es posible, existe. Se capta el concepto como existente,

515. LLANO, A.: *Metafísica y Lenguaje*, cit., p. 267.

516. Con esto no queremos decir que esta pregunta sea óptima, ni la más adecuada para comenzar a pensar; sin embargo, no puede eludirse que se ha realizado, y debe responderse yendo más allá, mostrando que es insuficiente, si es el caso, no respondiendo insuficientemente, trivializando así la pregunta. Conviene recordar, por otro lado, que Kant llegó a señalar que la existencia es tan simple que no se la puede añadir nada más para explicarlo, pero no debe confundirse la existencia (ser de hecho) con la relación —*respectus logicus*— que el ser como cópula establece entre el sujeto y el predicado (ser pensado). Cfr. LLANO, A.: *op. cit.* p. 267; *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Dassein Gottes*, Ak II, 73.

517. SEESKIN, K.: “Is existence a perfection? A case study in the philosophy of Leibniz”, en *Idealistic Studies*, 8 (1978), pp. 128-129.

518. A. HERNÁNDEZ —cfr. *op. cit.*— ha realizado un fino análisis y comparación entre este argumento y el que en Leibniz hemos llamado “modal por los posibles». Obsérvese que en estas pruebas la existencia es razón de la posibilidad, o de lo real de la posbilidad. En nuestra demostración es lo posible, toda la posibilidad lo que actúa como razón de la existencia, que en Dios, a la postre, se identifican; puesto que “lo mismo es la esencia y la razón especial de la posibilidad” (*Definitio Dei seu entis a se* (XII.1676), AK VI-3, 582-583). Evidentemente es la realidad de lo posible y la justificación de la noción de “toda la posibilidad”lo que en este argumento está en juego, no tanto el posible “salto”. Vid también el artículo de GONZÁLEZ, A. L.: “La noción de posibilidad en el Kant precrítico”, cit., pp. 87-115.

pero esa es precisamente, la virtud de la prueba, por la que sólo se conoce la existencia de Dios, en quien la "posición absoluta" tiene esas características.

En cuanto "posición", aunque Leibniz incoe la postura kantiana, no podemos olvidar que él no hace más que retomar lo que en su día Avicena considerara una determinación accidental, puesto que, como ha indicado Gilson, para este filósofo, la cosa debe imaginarse como una realidad, mejor dicho una esencia, que es en sí misma distinta de y anterior al irrelevante hecho de que esté o no ahí[519]. Sin que la existencia sea un accidente, ni tenga esencia propia, es sólo el "estar ahí" de una esencia completa, que ya tenía todo lo que luego tendrá, y para la que su posición es extrínseca.

3. "De posse ad esse valet consecuentia". *El Absoluto de Leibniz y el de Spinoza*

Este argumento es un ejemplo magistral del paso del poder al ser —*de posse ad esse*—, en el que la consecuencia, dentro de los presupuestos leibnizianos, parece viable —*valet consecuentia*—[520]. El ser es consecuencia de la posibilidad, de la sola esencia[521]. Como se trata de una aplicación del principio de razón suficiente, o principio de plenitud —aunque esta expresión no es de Leibniz— es obligado hacer referencia a la noción de *Causa sui*, que pudiera verse incoada y aún perfectamente dibujada en la demostración de la que venimos hablando. Por otro lado, este es un lugar común de estudio y discusión[522].

Las anotaciones que sobre este asunto hacemos se deben a que, si bien Leibniz no cae ni en el determinismo ni en el panteísmo, su sistema está cerca de ellos. "Se da una tensión de la que el propio autor es consciente,

519. Cfr. GILSON, E.: *El ser y los filósofos*, cit., p. 94.

520. Cfr. *Judicium* (1700), GP IV, 401-404.

521. "Puede también juzgarse que esa substancia suprema, única, universal y necesaria, fuera de la cual nada hay independiente de ella, y que es una consecuencia simple del ser posible, debe ser incapaz de admitir límites y ha de contener tanta realidad cuanta sea posible". *Monadologie* (1714) § 40.

522. Cfr. la interpretación de RUSSELL, B. (*op. cit.*, p. 5), COUTURAT, L. (*Art. cit.*, pp. 1-25) o LOVEJOY, A. (*La gran cadena del ser*, cit.). Vid. LLANO, A.: *Aquinas and the principle of plenitude* (*Pro manuscripto*), Pamplona 1994.

entre el deseo de salvar la racionalidad del mundo y, por otra parte, el de evitar el determinismo y el panteísmo que esta racionalidad implica"[523]. Ciertamente hay textos que hacen difícil en ocasiones afirmar con toda rotundidad que no se cae en alguno de estos defectos[524], como el que aparece en *De mente, de universo, de Deo*: "*Deus intelligit, quia agit in se ipsum. Agit autem in se ipsum quia est causa sui*"[525]. En efecto, el Dios de Leibniz es *Causa sui* en la misma medida en que la noción de *Ens a se* describe un proceso de autoconstitución, de modo que pueda distinguirse el origen y el fin; o si tiene sentido positivo. Junto a esto, será *Causa sui* si el principio de causalidad constituye la entraña del principio de razón suficiente, con lo que tendría una universalidad proporcional a dicho principio; o porque la necesidad ontológica que se incluye en el argumento es expresión del "poder infinito", en virtud del cual Dios existe[526]. Autores como Russell[527], Jalabert[528], Janke[529] —refiriéndose a las formulaciones de 1676—, y por supuesto Lovejoy[530], consideran que Leibniz es un perfecto espinozista por alguno de estos motivos.

La cuestión de la *Causa sui* debe enfocarse desde la postura más radical y que más atemoriza a Leibniz: la de Spinoza. Para poder observarla con detalle descartaremos la caracterización de la *Causa sui* como simple "aseidad", derivada de la negación de la "abaliedad", es decir, existencia por sí mismo en cuanto posee el ser sin procedencia de otro; la negación de la procedencia de otro comporta la perfección positiva, la absoluta

523. SALAS ORTUETA, J. de, "Hegel y Leibniz frente a Spinoza", cit., pp. 119-120.

524. Tanto el panteísmo como el determinismo son insuficiencias, un quedarse corto en la consideración de la distinción entre el creador y la criatura en el caso del panteísmo, o cortedad también, en el caso del determinismo, en la consideración de la riqueza quasi insondable de lo real.

525. *De Mente, de Universo, de Deo* (XII.1675), AK VI-3, 465. La discusión es paralela en ocasiones a la que se mantiene respecto a la filosofía de Descartes, cuyo Dios también es acusado de ser *Causa sui*, pues dice: "... no podemos pensar que su existencia (de Dios) sea posible sin conocer, teniendo en cuenta su inmenso poder, que puede existir por su propia fuerza". A. T. VII, 199. En todo caso en Descartes el principio de razón suficiente no tiene los rasgos que nuestro autor le otorga, y el principio de causalidad junto al marcado voluntarismo cartesiano pueden hacer más dificil defender su no inclusión en el reino de la *Causa sui*.

526. Cfr. MOREAU, J.: *Le Dieu des pilosophes*, cit., p. 75. Sobre estas cuestiones ver GONZÁLEZ, A. L.: *El Absoluto como* Causa sui *en Spinoza*, cit.; SEGURA, A.: "La noción de *Causa sui* desde una perpectiva cristiana", en *El hombre innmanencia y trascendencia*, pp. 1153-1175; FALGUERAS, I.: *La 'res cogitans' en Spinoza*, Pamplona, 1976.

527. Cfr. RUSSELL, B.: *op. cit.*, p. 5.

528. Cfr: JALABERT, J.: *Le Dieu de Leibniz*, cit., pp. 78 y ss.

529. Cfr. JANKE, W.: *art. cit.*, pp. 259-287.

530. Cfr. LOVEJOY, A. O.: *op. cit.*, *passim*.

perfección de Dios. Esta noción es asumida por los filósofos de la edad media, y no presenta especiales dificultades; precisamente es aquella que da contenido a la consideración de Dios como Absoluto, esto es, absuelto de toda dependencia, que posee el ser sin proceder de nada[531].

Descartada esta perspectiva, hemos de poner de manifiesto "las dos diferentes concepciones positivas de la *Causa sui* en Spinoza; la primera de ellas hace referencia a la manera como Dios se produce, esto es, se causaría del mismo modo que él produce las demás cosas (y en este sentido Dios sería a la vez causa y efecto de sí mismo); la segunda, significaría que Dios es causa en el sentido de que desde sí proporciona justificación a su existencia, produciéndola en cierto modo o de alguna manera determinada, aunque no en el sentido como produce las demás cosas"[532]. Esta segunda acepción es la de Spinoza.

En cierto sentido esto conduce a pensar que el analogado principal de toda causalidad es el modo como Dios se causa a sí mismo, y que el modo de dar razón de la existencia de uno y otro son exactamente iguales, no sólo porque verdaderamente Dios es razón de todos, sino porque la distancia que se da entre la causa y el efecto en uno y otro caso son también semejantes. Por este motivo, la necesidad que hemos descrito en el interior del Absoluto, se hace extensivo a todo lo real, quedando así eliminado todo resquicio que pudiera dejar paso al libre arbitrio o a la teleología[533]. Es obvio que la dificultad se esconde bajo el principio de razón suficiente. La caracterización fue hecha ya en el epígrafe correspondiente: universalidad absoluta de un principio[534] que constituye y explica toda la realidad dividiendo lo que hay en fundamento y fundado[535]. La universalidad debe restringirse a ese contenido estricto; aplicarlo al principio de causalidad sería, por tanto, incorrecto[536]. No cabe confusión entre la perspectiva

531. Cfr. GONZÁLEZ, A. L.: *El Absoluto como causa sui en Spinoza*, cit., p. 12 ss.

532. GONZÁLEZ, A. L.: cit., p. 37.

533. Cfr. GUERUOLT, M.: *Spinoza, I, Dieu*, París 1968, pp. 380-381. Cit. por González, A.L.: *op. cit.*, p. 37.

534. "Nihil est sine ratione". *Consecuencias metafísicas del principio de razón suficiente* (sin fechar), COUT, 11.

535. Recordemos que los primeros principios son, como señala Saame (Cfr. *El principio de razón en Leibniz*, p. 42), interdependientes en Leibniz por medio del principio *praedicatum inest subjecto*, lo que ha venido a denominarse, "principio núcleo", el cual significa exclusivamene el diferente grado de necesidad según el cual cada predicado se relaciona con su "fundamento".

536. La asimilación de la razón a la causa es propia del vulgo, según Leibniz. En efecto: "el principio de razón suficiente, es decir que toda proposición verdadera que no es evidente por sí

leibniziana y la adoptada por Spinoza, si añadimos a esto la univocidad que posee la causalidad en este autor; porque Dios produce del mismo modo como existe[537]. Aun cuando se hiciera de la causalidad una lectura meramente lógica o como significando la identidad entre esencia y existencia, la diversidad de modos de "ser razón" o de "dar razón", relativos a los diversos grados de necesidad que propone Leibniz, lo distancian suficientemente.

Tan sólo una perspectiva deja sumamente próximas ambas posturas, la posibilidad o razón especial de algo llega a identificar la necesidad que deriva de la posibilidad de Dios con "ser por su poder": cuando la "aseidad" es fruto de la omnipotencia divina. Así parece entender Moreau la necesidad de Dios aunque no concluye explícitamente que se trate de *Causa sui*: "la necesidad ontológica, señala, es la expresión del poder infinito en virtud del cual Dios existe; pero este poder es también la fuente, la razón última de toda la existencia; ella es por lo que hay algo más bien que nada"[538]; o como se recoge en *De arte combinatoria*: "Dios es la sustancia incorpórea de poder infinito"[539]. A esta definición podría aplicarse el siguiente texto: "por fuerza o potencia yo no entiendo el poder o la simple facultad que no es más que una posibilidad próxima o actual y que, estando muerta, no produce jamás una acción sin ser excitada desde fuera, sino que entiendo un medio entre el poder y la acción, que envuelve un esfuerzo, un acto, una entelequia, pues la fuerza pasa por ella misma a la acción si nada lo impide"[540]. Dios, *Monas monadarum*, es fuerza infinita, espontaneidad absoluta. La clarificación de esta dificultad pasará, lógicamente, por la ordenación de los atributos divinos y en especial de la profundización en la "omnipotencia" que procede de la voluntad de Dios, no solo de la infinita posibilidad[541]. Aún así, la fuerza que genera el absoluto espinozista no efectúa un Dios cuya identidad sea simplicidad[542]. Este

tiene una prueba *a priori*, o puede darse razón de toda verdad, o como añade el vulgo, nada se hace sin causa". *Specimen Inventorum* (1686?), GP VII, 309.

537. Cfr. González, A. L.: *op. cit.*, pp. 44-45.

538. Moreau, J.: *Le Dieu des philosophes*, cit. p. 75.

539. *De arte combinatoria* (1666), GP IV, 32-33.

540. *Système Nouveau* (VI.1695), GP IV, 472.

541. Cfr. *Principes de la Nature* (1714) § 48; *Essais de Theodicée* (1710) § 7. En último término son la "posibilidad"y la "potencia" —y su articulación— los conceptos decisivos, como indicábamos más arriba.

542. Cfr. González, A. L.: *op. cit.*, p. 60.

aspecto, según hemos visto a través de la noción de perfección, no puede pasarse por alto en la teodicea de Leibniz.

Un último dato que conviene no olvidar es que la nota más característica del monadismo derivado de una metafísica cuyo Dios es *Causa sui* es la imposibilidad de la "creación", como doctrina en la que el mundo posee auténtica consistencia ontológica distinta del Creador. Sin embargo para "Leibniz Dios es una identidad única o enteramente individual, no imcompatible con posibilidades nucleares graduales. Estas posibilidades no son necesarias, lo cual significa que se corresponden con la existencia en el modo del análisis predicativo"[543]. La existencia le es otorgada, porque el antecedente de toda existencia, la posibilidad, no es idéntica en Dios y en la criatura, "la posibilidad del mundo se distingue de la posibilidad divina"; como consecuencia, "la conexión posibilidad-existencia no equivale a la conexión posibilidad-necesidad"[544].

La simplicidad y la belleza que encierra esta prueba no la libra de guardar dentro de sí un cierto círculo vicioso. Señalábamos al inicio de estas páginas que el argumento ontológico parece situarse en un punto clave para toda la permanencia del sistema leibniziano. Ahora bien, nuestro argumento reclama un cosmos modalmente estructurado, en el que lo necesario sea lo posible irrestricto; y lo contingente, lo posible condicionado —el mundo no es Dios—. A su vez la modalización del cosmos exige que pueda llevarse a buen término el argumento ontológico. Esta circularidad sólo parece detenerse al postular la primariedad de la potencia, o mejor de la posibilidad, sin justificación proporcional. Evidentemente, aunque esto pueda parecer un defecto —ciertamente lo es en alguna medida— es también una virtud, pues sitúa al investigador ante el problema por excelencia de la primariedad de la potencia o el acto en sentido radical.

543. POLO, L.: *Hegel y el post-hegelianismo*, cit., p. 39.

544. POLO, L.: *Claves del nominalismo y del idealismo*, cit., p. 57. Es bien sabido por otro lado, que una de las críticas más comunes de Leibniz a Spinoza es precisamente que éste no distingue al Creador de la criatura. Cfr. *Carta a Bourguet* (1709?), GP VII, 544-545.

EL ARGUMENTO MODAL DE LEIBNIZ

ALBERTO HERNÁNDEZ BAQUEIRO

INTRODUCCIÓN*

En este escrito se tratará de demostrar que en Leibniz se encuentra una prueba de la existencia de Dios que forma parte del elenco leibniziano de esa clase de pruebas. Tal elenco incluye las pruebas cosmológica, por las verdades eternas, de la armonía preestablecida, la prueba ontológica y la prueba modal. Cada una de éstas tiene diferente valor demostrativo.

Llamo prueba modal a aquella cuya argumentación se basa en la modalidad. En el caso de Leibniz, en sus escritos hay una prueba que tiene como eje la posibilidad y como conclusión la necesidad, es decir, una prueba modal de la existencia de Dios. Esa prueba podría ser resumida y esquematizada de la siguiente manera:

1. Si el Ser necesario es posible, se sigue que existe.
2. Si el Ser necesario no es posible, nada es posible.
3. Así, el Ser necesario es posible.
4. Por tanto, el Ser necesario existe.

* Utilizaré las siguientes abreviaturas para citar las ediciones de las obras de Leibniz: **Ak**: *G.W. Leibniz. Samtliche Schriften und Briefe*, herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin; **C**: *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, por L. Couturat, PUF, París 1903; **G**: *Die Philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*, herausgegeben von C.I. Gerhardt, Hildesheim, 1965; **Grua**: G.W. *Leibniz. Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque Provinciale de Hanovre*, publiés et anotés par G. Grua, PUF, París 1948.

Este esquema se parece a los esquemas que se pueden hacer para el llamado argumento ontológico. Sin embargo, el parecido sólo es superficial, pues detrás de cada una de estas dos pruebas se encuentran conceptos metafísicos muy distintos entre sí.

Así pues, lo primero que debe hacerse es mostrar que en los escritos de Leibniz hay dos pruebas diferentes aunque de aspecto parecido: una es el argumento ontológico y otra el argumento modal. Esto se demuestra por dos razones principales, a saber:

a) La primera es que Leibniz mismo empleó dos denominaciones, de modo consistente y sistemático, para referirse a dos pruebas distintas, cada una de ellas con distinto valor probatorio. A una se refirió como "prueba modal" y a la otra como "argumento cartesiano".

El "argumento cartesiano" es lo que hoy llamaríamos un argumento ontológico. Se trata de la variante cartesiana del argumento propuesto originalmente por San Anselmo. Leibniz conoció bien las dos formas de este argumento, la anselmiana y la cartesiana, las estudió con cuidado y las juzgó no demostrativas desde el punto de vista filosófico. En cambio, consideró que la prueba modal era una rigurosa prueba filosófica[1].

En último término, para Leibniz el máximo valor proba-torio que puede alcanzar la prueba cartesiana es un valor *presuntivo* o moral, pero no es una verdadera demostración[2].

Asimismo, el argumento ontológico está siempre necesitado de un complemento, a saber, la prueba de la posibilidad. Esa prueba es el complemento leibniziano al argumento ontológico, complemento que en un esquema lógico se expresa mediante el condicional "Si Dios es posible, entonces existe". Mientras no se dé esa prueba de la posibilidad, dice Leibniz, no se ha dado una verdadera prueba completa.

b) La segunda razón es que los argumentos ontológicos se basan en la noción de perfección, y más concretamente, en la idea de que la exis-

1. No es posible abundar ahora acerca de esas afirmaciones. Dado que aquí el objetivo es solamente describir la prueba modal en sí misma, unicamente recordaré que las primeras alusiones de Leibniz al argumento cartesiano datan de 1675-1676, mientras que las primeras formulaciones del argumento modal no aparecen antes de 1691, y a partir de ese momento se diferencian claramente del otro argumento.

2. Califica con ese adjetivo al argumento de Descartes por lo menos desde 1678. Ver *Carta a Conring* de enero de 1678, Ak. II, 1, 388. También *Nuevos ensayos*, IV, 14; *Carta a Jacquelot*, G. III, 444, entre otros; ADAMS, "Presumption and the necessary existence of God", *Nous*, 22, 1, 1988, 19-32.

tencia es una perfección atribuible a un sujeto. El argumento modal, en cambio, no considera que la existencia sea una perfección o cualidad que sea predicable de un sujeto.

La idea de que la existencia es una cualidad atribuible a un sujeto ha dado lugar a la crítica kantiana del argumento ontológico y es la idea básica que ha discutido N. Malcolm[3] y después, prolíficamente, Ch. Hartshorne[4], entre otros.

Desde luego, proponer que la prueba modal no se basa en la idea de que la existencia es una perfeción implica que Leibniz empleó conceptos metafísicos del todo diferentes a los cartesianos, y a partir de esta hipótesis se podría hacer una lectura distinta de la entera filosofía leibniziana.

El argumento modal leibniziano ha sido formulado en el transcurso de la crítica al argumento ontológico, se diferencia de él porque se basa en nociones distintas de las utilizadas por San Anselmo, Descartes y Spinoza[5] y razona por medio de un sistema lógico también diferente. Téngase presente el esquema que se propuso líneas arriba: el concepto que sirve como punto de partida es el de Ser necesario —distinto de la noción de Ser perfecto— y la conclusión del argumento se alcanza mediante un razonamiento modal. Con la expresión "razonamiento modal" quiere decirse que, puesto el argumento en forma silogística, sus premisas son proposiciones modales. La primera es una proposición modal en forma de condicional, la segunda es una condicional en forma negativa y hay una tercera proposición que aporta la posibilidad del Ser necesario. Eventualmente esa tercera premisa requiere a su vez de una prueba específica. En las fórmulas

3. MALCOLM, N.: "Anselm's ontological arguments", *Philosophical Review*, 69, 1960, 41-62.

4. La producción de Ch. HARTSHORNE en torno al argumento modal es muy amplia: *Man's vision of God and the logic of theism* (1941); *The divine relativity* (1948); *The logic of perfection* (1962); *Anselm's discovery* (1965); y ha provocando también una serie de estudios polémicos sobre la misma temática, entre los que destacan los trabajos de Alvin Plantinga (*The nature of necessity*, 1974; se encontrarán referencias en A. Plantinga (ed); *The ontological argument*, Archon Books,1965). Más recientemente: BRECHER, R.: "Modal argument for the existence of God", *Ratio*, 17, 1975, 140-6; TALIAFERRO, Ch.: "A modal argument for dualism", *S. J. Phil*., 24, 1986, 95-108; YU, P.: "The modal argument against description theories of names", *Analysis*, 40, 1980. 208-9; ELLIOT, R.: "Moral realism and the modal argument", *Analysis*, 47, 1987, 133-7; "A modal argument for narrow content", *J. Phil*., 1991, 26.

5. D. HENRICH (*Der ontologischen Gottesbeweis. Sein problem und seine geschichte in der neuzeit*, Tubingen, Mohr, 1960) indica que la conexión entre el *ens perfectissimum* y el *ens necessarium* en Descartes, Malebranche y Spinoza era incidental e irreflexiva, mientras que Leibniz justamente quiere mejorar esa explicación. Para este propósito emplearía ideas tomadas de los neoplatónicos ingleses: H. MORE (*Opera omnia*, London, 1675-1679) y R. CUDWORTH (*The true intellectual system of the universe*, London, 1678).

más tempranas el argumento está incompleto y se distingue apenas del argumento ontológico tradicional. Solo se presentará completo en los escritos de madurez. Para no usar expresiones tan largas como “argumento ontológico modal leibniziano” me referiré a él simplemente como argumento modal, y usaré el nombre “argumento ontológico” para referirme a los argumentos cartesiano y anselmiano.

Algunos de los estudiosos más eminentes de Leibniz que se han referido al catálogo de las pruebas no han incluído este nuevo argumento llamado modal, como en el caso de Russell, o bien lo han considerado como una variante spinoziana del argumento ontológico, como es el caso de G.H.R. Parkinson[6], Jalabert, Henrich y quienes les siguen, pero esta posición al menos es ambigua. Entre los que proponen que el argumento es distinto del ontológico están N. Rescher (1967) y J. Iwanicki[7] y más recientemente pero de manera muy clara, D. Blumenfeld (1972), L. Lomaski (1970), J.C. Dumoncel 1985) y G. Auletta (1990).

Paradójicamente, una de las críticas clásicas al argumento ontológico concede que la versión de Leibniz es especial.

Cuando Brentano[8] se refiere al tratamiento que dio Leibniz al argumento ontológico casi llega a decir que se trata de una variante de tan honda diferencia que prácticamente constituye una excepción en la historia del conocido argumento[9]. Por otra parte, Kant, el gran enemigo de las

6. G.H.R. PARKINSON, *Logic and reality in Leibniz’s Metaphysics,* Clarendon Press, Oxford, 1965, § iv,2, pág. 81: “Leibniz’s proof is stated most fully in a paper written in 1676 (Ak. II, 1, 271-2) and submitted to Spinoza. Although this is a comparatively early work, Leibniz continued to think the argument sound, statin in a condensed form in the Monadology of 1714 (§ 45)”. Para Parkinson, Leibniz usa dos maneras del argumento ontológico. La primera se basa en el Ser perfecto al modo tradicional, la segunda, aunque Leibniz nunca lo mencione, se derivaría de Spinoza. Ciertamente, esta idea de que el *Ens a se* leibniziano es lo mismo que la *causa sui* de Spinoza es difícil de aceptar, y también que el texto de la *Monadología* sea un argumento ontológico cartesiano.

7. IWANICKI, J.: *Leibniz et les démonstrations mathématiques de l’existence de Dieu,* Strasbourg, Libr. Universitaire d’Alsace, París, Vrin, 1933, pág. 275: “la necessité de prouver la possibilité de l’Etre necessaire en reduisant tout raisonnement à cette proposition modale: si *Ens necessario* existens est possibilis, utique existit”.

8. BRENTANO, F.: *Sobre la existencia de Dios,* (tr. Antonio Millán Puelles), Rialp, Madrid, 1979, págs. 86-103.

9. Brentano sólo tuvo en cuenta una de las argumentaciones que aquél propuso para demostrar que Dios es posible, a saber, aquélla de la consistencia o falta de contradicción del concepto Dios, y ésta de un modo incompleto. Ciertamente Leibniz argumentó en ese sentido (*Quod ens perfectissimum existit* 1676), y otros lugares donde expone que las cualidades simples no pueden ser contradictorias entre sí al ser cualitativamente simples y por tanto “incomunicadas” con otras cualidades diferentes, pero la exposición de Brentano omite aclarar que para Leibniz no toda

demostraciones filosóficas de Dios, formuló una que se parece mucho a la prueba leibniciana.

En las páginas que siguen se dirá cuáles son los textos en los que Leibniz expone el argumento o prueba de la que se habla aquí; se proponen varios esquemas del argumento que permiten apreciar las premisas que forman las distintas versiones de la prueba; se exponen las estrategias argumentativas para la premisa de posibilidad, que es el corazón de la prueba; después, se dan las justificaciones para la primera premisa del argumento, la premisa condicional, y, finalmente, se añaden algunas palabras sobre la prueba de la existencia de Dios en el Kant precrítico en relación con la prueba modal de Leibniz.

I. FORMULACIÓN DEL ARGUMENTO MODAL DE LEIBNIZ (1676-1714)

En 1963, W. Janke[10] publicó tres pequeños inéditos leibnizianos como apéndice de su artículo sobre el argumento ontológico. En el segundo de ellos, datado en 1677, Leibniz desarrolla una prueba sin hacer referencia al argumento cartesiano ni mención del concepto de Ser perfecto. El razonamiento plantea que, si existiera el Ser por sí o el Ser necesario, tendría que haber también un razonamiento por el que "alguien" viera perfectamente cómo la existencia se sigue de la sola esencia de Dios y para esa inteligencia preclara sería manifiesto que de la existencia posible de Dios, esto es, de su esencia, se sigue que El existe[11].

cualidad es propiamente una perfección que pueda aplicarse al Ser sumamente perfecto –con lo cual se supera la objeción teológica que presenta en las páginas siguientes–, así como la presencia de otras vías tendentes a presentar la posibilidad del Ser necesario, particularmente las que se vinculan con las pruebas *a posteriori*, y la argumentación por la posibilidad.

10. Janke, W.: "Das Ontologische Argument in der Frühzeit des Leibnizchen Denkens (1676-1678)", *Kant Studien*, 54, (1963), 259-87. Los apéndices I y II fueron incluidos respectivamente en las series VI y II de la edición de la Academia, por lo que citaremos con ésta.

11. Ak. II, 1, 392, 18 (enero de 1678): "Nam Necessarium sive Ens a se est, cuius existentia ex ipsamet eius essentia necessario sequitur, sive ab ea est inseparabilis, deberet ergo aliqua esse talis ratiocinatio, cuius ope concludi possit existentia actualis de Deo ex solae essentiae seu existentiae possibilis consideratione et qui perfecte essentiam Dei intueretur, is manifesto videret a priori ex ea necessariam existentiam sequi".

Y, añade, sería improcedente objetar a esa inteligencia que a partir de las cosas posibles, o esencias, no pueden concluirse cosas actuales[12], lo que es claro pues Leibniz está poniendo esa inteligencia como si fuera exenta de la limitación humana. De esa forma sería legítimo pasar de la esencia a la existencia[13].

Pero no hay diferencia, continúa, entre el razonamiento que estamos proponiendo (que el Ser necesario existe) y el razonamiento de aquella inteligencia hipotética, porque el argumento que se propone no se detiene en ningún detalle particular que pueda objetarse, pues sólo afirma la esencia del Ser cuya esencia implica la existencia. Por eso, concluye, lo que se requiere es que la inteligencia entienda ese objeto o lo conciba distintamente; todo lo cual es igual a decir que para demostrar la existencia de Dios basta demostrar que el Ser necesario es posible[14]. Con ese razonamiento Leibniz refuta la pretensión de Huthman de que es ilegítimo deducir del concepto de la esencia divina su existencia, pero la prueba, sin embargo, todavía no está completa, porque no se ha aportado una prueba satisfactoria de la posibilidad. Lo que Leibniz hace en este momento es despejar el camino hacia el establecimiento definitivo de una primera premisa de carácter modal. Y en esa etapa del camino el término "posible" significa "pensable".

Debe observarse que el Ser necesario, punto de partida de esta argumentación, se define como aquel "del cual su existencia se sigue necesariamente de su esencia o que es inseparable de ella"; se trata, pues, de una noción más sencilla que la del Ser perfecto. Aun más, podría preguntarse si en la noción de tal Ser necesario se incluye alguna otra cosa además de la existencia, y aparentemente no es preciso que se incluya nada más para que el argumento funcione. Por eso Leibniz pide "que se demuestre la posibilidad del Ser perfecto o *al menos* del Ser necesario".

12. Ak. II, 1, 392, 23: "itaque omnes objectiones, quae contra nostram ratiocinationem prima fronte occurrrere solent (quod scilicet ex possibilitatibus non possint concludi actualitates, et id genus alia) statim cadunt, nam etiam ratiocinationi illi, per quam ex Dei essentia existentiam sequi intelligeret, qui eam intueri posset (ut ostendi) eandem objectionem opponi possunt".

13. Para esa inteligencia sería irrelevante la objeción de Santo Tomás: que nosotros no poseemos el concepto de Dios (*Summa Theologiae* I, q. 2, a. 2).

14. Ak. II, 1, 392, 27: "Hinc ergo patet qui ratiocinationem nostram superiorem oppugnare velit, eum speciale aliquid ei opponere debere, quod huic ratiocinationi non etiam possit opponi. Cum vero ratiocinatio nostra superior ad nulla particularia descendat, ideo hoc unum ei opponi potest, ut negetur, Dei vel Entis summe perfecti vel Entis necessarii conceptum esse possibilem (...) Hoc unum ergo superest ad demonstrandam Dei existentiam, ut possibilitas eius, id est Entis summe perfecti, vel saltem Entis necessarii demonstretur".

La dificultad para que el argumento proceda, según Leibniz, es probar que el Ser necesario es posible, de modo similar a como exigía probar la posibilidad de la noción de Dios en los argumentos anselmiano y cartesiano. Pero intervienen en el mismo texto dos conceptos de importancia: a) el principio general de que la "*existentia posibili* o la posibilidad de una cosa, y la misma esencia de la cosa son inseparables"[15]; y b) consecuentemente, la existencia posible o la posibilidad de Dios y la esencia de Dios son inseparables. Por causa de ese matiz diferente para la posibilidad que la vincula con la existencia se la llama "existencia posible".

Aplicados esos principios a la noción del Ser necesario, por un lado, o a la noción de Ser perfecto, por otro (son dos razonamientos distintos, pero el primero es más sencillo) se deduce que la existencia posible o posibilidad de Dios y su existencia actual son inseparables y, por tanto, *posito Deum esse possibile, sequitur Deum actu existere*[16]; donde se puede poner en lugar del término "Dios", "Ser necesario" o bien "Ser perfecto", y en cada una de las alternativas se trata de dos pruebas distintas. La diferencia principal entre las dos se ve ya en la forma como la proposición condicional puede formarse para cada una. Si se trata del Ser perfecto hay que decir que:

(1) La esencia de Dios y la suma perfección son inseparables (*ex hypothesi*, suponiendo que la existencia de Dios contiene la suma perfección).

(2) La suma perfección y cualquier perfección en específico son inseparables.

(3) La existencia actual es cierta perfección en específico[17].

Mientras que para el Ser necesario hay que decir:

(1) La esencia de Dios implica la necesidad de existir (pues por el nombre Dios entendemos algún Ser necesario).

(2) Aquello cuya esencia implica la necesidad de existir, su esencia es inseparable de su existencia[18].

Trasladando estas afirmaciones al esquema discutido por N. Malcolm, parece viable proponer que Leibniz, cuando pensaba en que la esencia o el

15. Ak. II, 1, 390, 4-5.
16. Ak. II, 1, 390, 9-17.
17. Ak. II, 1, 391, 1-5.
18. Ak. II, 1, 391, 10-14.

concepto de Dios implicaba la existencia no se refería a la existencia como se la puede encontrar en la proposición “existe un caballo”, sino en una existencia necesaria, y de allí la denominación “Ser necesario”. Sin embargo, no basta con ello para establecer una prueba completa. Años más tarde, Leibniz irá adelante en la prueba del Ser necesario, de tal suerte que, si no es posible, no existiría “y si él no existe, los seres contingentes existirían solos, y en este caso existirían sin razón suficiente, lo que es absurdo. Pues es preciso que el Ser necesario sea posible y que exista, porque los seres contingentes existen. Esta adición al argumento ontológico era la condición necesaria de su valor geométrico”[19].

La observación de Iwanicki pone el acento en lo que en este trabajo se llama la segunda premisa modal, aunque con dos deficiencias: la primera, que no cita el lugar principal de la misma (G. IV, 405-6, de 1701), sino las *Animadversiones*, que no recogen la última formulación, y segunda, no hace explícito el carácter *a priori* de esta premisa, ya que el término “contingente” induce a pensar en un argumento *a posteriori*.

Volviendo a 1677, ya que esta fórmula del argumento es casi contemporánea del escrito *Quod ens perfectissimum existit*, que se refiere al argumento de Descartes, puede sospecharse que no se trate más que de otra presentación del mismo razonamiento. Sin embargo, hay otros dos textos del mismo año en los que Leibniz se aparta claramente de Descartes y apunta hacia un argumento más sencillo, fundado en los dos focos mencionados: Ser necesario y razonamiento modal.

Si en el pasaje anterior todavía emparentó al Ser necesario con el Ser perfecto (“por tanto esto solo basta para demostrar la existencia de Dios: que se demuestre la posibilidad del Ser sumamente perfecto o *al menos* del ser necesario”), en el texto que Janke ofrece en tercer lugar va a decir claramente que es mejor su propio razonamiento, en el que no se cuenta a la perfección como una más entre el número de las perfecciones y, en cambio, va a referirse explícitamente al razonamiento modal. Allí, Leibniz expone un razonamiento “en forma” que puede esquematizarse así:

19. IWANICKI, 1933, 275.

1. Proposición: Si el Ser necesario es posible, existe en acto.

2. Demostración:

2.1. El Ser necesario no existe (suposición).

2.2. Lo que no existe es posible que no exista, y así el Ser necesario es posible que no exista.

2.3. Ya que es posible que no exista, es falso que el Ser necesario no pueda no existir.

2.4. Luego, es falso que el Ser necesario sea necesario.

2.5. Se sigue que, o el Ser necesario implica contradicción (o sea que no es posible) o bien que la premisa "el Ser necesario no existe" es falsa.

3. Corolario: Si Dios es posible, existe en acto[20].

Al definir a Dios como *Ens a se*, o Ser de cuya esencia se sigue la existencia, o Ser necesario, de aquí se sigue una conclusión "memorable"; si Dios es posible, existe en acto, proposición que es la cumbre de la "doctrina modal"[21].

A diferencia de lo que hizo en las exposiciones precedentes, Leibniz introdujo aquí una suerte de reducción al absurdo: "supongamos que el Ser necesario no existe...", siguiendo con ello una estrategia similar a la del *Proslogio*. Y entonces se produce la contradicción a la que en otros pasajes se va a referir cuando indica que la existencia del Ser necesario se sigue de los propios términos. En otras palabras, la única condición para que se demuestre la existencia del Ser necesario es que se demuestre que

20. JANKE, 1963, apéndice III: "*Propositio*: Si Ens Necessarium est possibilem, actu existit.

Demonstratio: Nam ponamus non existere, inde ratiocinabor hoc modo: Ens Necessarium non existit, ex hypothesi: Quicquid non existit, illud possibile est non existere. Quicquid possibile est non-existere illud falso dicitur non posse non-existere. Quicquid falso dicitur non posse non-existere, illud falso dicitur esse necessarium.

Ergo: Ens Necessarium falso dicitur esse Necessarium. Quae conclusio cum sit contradictoria, contradictoria autem non nisi de re contradictionem implicante ostendi possint, sequitur aut Ens necessarium implicare contradictionem sive non esse possibile: vel si possibile est, conclusio contradicoria de eo fieri potest, et necesse est aliquam ex praemissis esse falsam, quae non alia esse potest quam ipsa hypothesis, quod scilicet Ens necessarium non existat: Rejicienda est ergo, ac proinde Si Ens necessarium est possibile, actu existit".

21. JANKE, 1963, apéndice III: "*Corollarium*: Cum definamus Ens a se, vel ens ex cujus essentia sequitur existentia, vel Ens necessarium, ideo sequitur haec conclusio memorabilis: Si Deus est possibilis actu existet, qu. e. d. (haec propositio est fastigium doctrinae modalium)".

es posible. O bien de esta otra forma: demostrar la existencia del Ser necesario es lo mismo que demostrar que es posible. O para decirlo en el orden correcto: demostrada la posibilidad del Ser necesario, queda demostrada su existencia. Todo el problema se centra entonces en procurar la demostración de la posibilidad, una vez que ya se ha establecido una primera premisa modal. Si el Ser necesario es posible, existe en acto. Pero esa estrategia, "supongamos que el Ser necesario no es posible" es también el germen de otra estrategia argumentativa modal posterior: ¿qué ocurriría si el Ser necesario no fuera posible?

En este segundo texto, pues, Leibniz establece una premisa en condicional: si Dios es posible, existe. A su vez, puede llamarse modal a esa premisa por dos razones: porque Dios se define como Ser necesario —no como perfecto— y porque sólo se requiere su posibilidad para que se dé la existencia.

Este es el pensamiento que abre el tercer texto de esa primera formulación del argumento modal: Leibniz dice claramente que lo mismo es la esencia de una cosa que su posibilidad[22], si Dios es definido como el ser de cuya posibilidad o esencia se sigue su existencia, se sigue que existe, si es posible[23]; y por tanto es lo mismo que a partir de la posibilidad de algo se siga su existencia y que de la esencia de algo se siga su existencia, porque lo mismo es la esencia de la cosa y la razón especial de la posibilidad[24]. A partir del concepto de una cosa distinta se puede concebir *a priori* que existe; porque conocer su esencia es conocer su posibilidad real *a priori; a priori* significa no por medio de la experiencia sino por la naturaleza misma de la cosa[25], y Leibniz da ejemplos inequívocos de lo que quiere decir: el número ternario o la línea circular y otras cosas de este tipo son posibles, aunque nunca hayamos experimentado que existen[26].

22. Ak. VI, 3, 582-583: "Definitio Dei seu Entis a se".

23. Ak. VI, 3, 582, 21-22: "Deus est ens ex cuius possibilitate (seu essentia) sequitur existentia. Si iam Deus hoc modo definitus est possibilis, sequitur quod existat".

24. Ak. VI, 3, 583, 1-3: "Idem est alicuius possibilitate sequi existentiam et ex alicuis essentia sequi existentiam, quia idem est rei essentia et specialis ratio possibilitatis".

25. J. L. FERNÁNDEZ ya indicó que es diferente el uso del término "a priori" en Leibniz y en la escolástica. Lo que Leibniz entiende como un argumento *a priori* se llama en la escolástica argumento *a simultaneo*, mientras que *a priori* significa que va de la causa real a su efecto, lo que evidentemente es inviable para conocer a Dios ("El complemento leibniziano del argumento ontológico", *Studium*, XXII, 1983, pág. 379).

26. Ak. VI, 3, 583, 3-6: "ex quo concepto rem possibilem esse distincte sive a priori concipitur: A priori inquam, id est non ab experientia, sed ex ipsa rei natura, quemadmodum

Lo mismo es el Ser por sí, el Ser de cuya Esencia se sigue la Existencia, el Ser del cual es esencial Existir o que por su esencia existe y el Ser necesario. A saber, el Ser necesario es el que necesariamente existe. Así como todo no existir implica contradicción, así se contradice el no existir con el concepto o esencia de este ser. De aquí infiere Leibniz nuevamente un "preclaro teorema", que es la cumbre de la doctrina modal y que permite el paso "por una razón admirable", de la potencia al acto. Si el Ser necesario es posible, se sigue que existe en acto o que tal Ser en acto se encuentra en el universo[27].

Así que Leibniz se está refiriendo a la posibilidad real o existencial, de manera que *el concepto* del Ser necesario está en contradicción *con el no existir real*. La esencia de la cosa expresa su posibilidad real.

El párrafo final es tajante al perfilar ya un nuevo argumento, aunque sea todavía incompleto: se trata de la cumbre de la doctrina modal y, precisamente por ser un teorema modal, se permite el paso de la potencia al acto, en un sentido casi físico: el Ser necesario, si es posible, se encuentra *en el universo*. Pero Leibniz no ha podido aportar la prueba de la posibilidad. Lo único que ha hecho es establecer una premisa modal en forma de condicional. Para que el argumento esté de veras completo todavía habrá que probar la posibilidad, igual que le ocurría con el argumento ontológico. Pero lo alcanzado ya es mucho, porque en virtud de una proposición modal condicional se puede inferir la existencia efectiva o actual de Dios. Hay que insistir en ello: si fuera dada la posibilidad —lo que Leibniz no ha conseguido hasta ahora—, ésta sería la premisa *ponens* del condicional, pero el condicional mismo ya está refiriéndose a la existencia actual. ¿Qué es lo que permite a Leibniz semejante paso? Un sistema lógico sería claramente deficiente; para esto se precisa una teoría metafísica. No puedo decir si en San Anselmo puede o no hallarse una metafísica para respaldar la premisa condicional, pero pienso que en Leibniz sí hay tal teoría. En el sistema metafísico de Leibniz los elementos de esa premisa, a saber, los conceptos de posibilidad y existencia, ocupan un lugar privilegiado y se encuentran entre sí estrechamente relacionados.

numerum ternarium, lineam circularem, aliaque id genus possibilia esse concipimus, etsi nunquam ea reapse existere essemus experti, vel saltem nulla huius experimenti habita ratione."

27. Ak. VI, 3, 583. 13-16: "Hinc habemus praeclarum Theorema, quod est fastigium doctrinae Modalium, et quo transitur mirabili ratione, a potentia ad actum: Si Ens necessarium est possibile, sequitur quod existat actu seu quod tale Ens actu reperiatur in Universo".

Puede advertirse en este texto que se usa el término "posible" con dos significados distintos. Por una parte, Leibniz dice que "a partir del concepto de una cosa distinta se concibe que es posible", aunque no hayamos *experimentado* realmente que lo es. Tal es el caso del número ternario, la línea curva, etc., es decir, de objetos matemáticos que, efectivamente, no encontramos en la experiencia cotidiana. Todavía más, Leibniz mismo aseguró que tales objetos específicos no se encuentran entre los individuos[28] (que tienen nociones completas, de los que se compone lo que vulgarmente se llama el mundo real).

Por consiguiente, ¿qué significaría en ese contexto decir que la noción de Dios es posible *a priori*, si no que es posible al modo como lo es un círculo o un número? Pero entonces cabría pensar que es igualmente incapaz de presentarse como un individuo, ya que desde luego no parece que se presentará como un ser material.

Por otra parte, dice más adelante que el "teorema modal", a saber, "si el Ser necesario es posible, se sigue que existe en acto en el universo", proporciona el paso de la posibilidad a la actualidad. Proporciónela o no, es claro que Leibniz está diciendo que el Ser necesario existe *realmente* pero, como se indica arriba, no existe *materialmente*, y sin embargo alguna conexión tiene con el universo *físico*. Pero en este caso el término "posible" aplicado al Ser necesario ya no significa lo mismo que "posible" aplicado al círculo o al número ternario. Para esa época, dice Janke, la "existencia posible" y la esencia son momentos de la posibilidad[29]; por ello la contracción del concepto *Ens perfectissimum* a la idea del Ser necesario es más relevante, dada la complejidad lógica del uno y la sencillez del otro. El resultado de los razonamientos del 78 sería que "Dios existe en acto si su concepto es posible"[30]; o sea, la primera premisa modal (si se usa el concepto de Ser necesario), coexistiendo con otro condicional para el argumento ontológico[31].

En 1686, nuevamente contrapunteando el argumento ontológico de Descartes, en el *Specimen inventorum*, la exposición es muy sucinta y no aporta por sí misma ninguna novedad respecto de las anteriores. Se enuncia la primera premisa modal: si el Ser necesario es posible, existe;

28. Ver *Carta a Arnauld*, 14 de julio de 1686; G. II, 45.

29. JANKE, 1963, 276.

30. JANKE, 1963, 278.

31. Así en la *Carta a Conring* (enero de 1678): "quod Deus necessario existat, si modo possibilis esse ponatur"; Ak. II, 1, 388.

afirma nuevamente que es la “cumbre de la doctrina modal” y que hace “el tránsito de las esencias a las existencias, de las verdades hipotéticas a las absolutas, de las ideas al mundo”[32].

La convicción de que la premisa modal permite el tránsito desde el razonamiento hasta la existencia parece ahora asentada, y Leibniz tendrá que aventurar un paso más para concluir la prueba. El intento se comienza de una forma todavía ambigua, sin una clara separación respecto de las pruebas *a posteriori*. En efecto, a renglón seguido Leibniz afirma que si el Ser necesario no fuera, tampoco sería el ser *contingente*, pues aquél es la razón de que éste exista y que no, más bien, no exista. Es decir, se trata de una razón última, no de una mera causa física (pues las causas físicas no son la razón última[33]).

El razonamiento prosigue, abandonando ya la cuestión de la existencia, para adentrarse en la naturaleza de ese ser que es la razón última cuyo existir se ha intentado afirmar. Así, puesto que es la razón última de toda la serie contingente, será único —pues es último—, y contendrá de alguna manera todas las perfecciones o realidades[34].

La frase final del párrafo, “consta que hay alguna cosa necesaria, pues hay cosas contingentes”[35] anuncia una íntima vinculación entre el Ser necesario, Ser por sí o Ser cuya esencia implica su existencia, y el ser contingente. Esa relación se hará explícita en otro momento de esta “cierta vía”.

Y nuevamente Leibniz va espigando problemas cuya solución no alcanzará hasta años más tarde o bien sencillamente no alcanzará porque ni siquiera advirtió que fuesen problemas. Por una parte, ¿está hablando Leibniz del mismo Dios cuando quiere inferir su existencia mediante una

32. *Specimen inventorum*; G. VII, 310: “Ens necessarium, si modo possibile est, utique existit. Hoc est fastigium doctrinae modalis, et transitum facit ab essentiis ad existentias, a veritatibus hypotheticis ad absolutas, ab ideis ad mundum”.

33. *Specimen inventorum;* G. VII, 311: “Si nulla esset Ens necessarium, nullum foret Ens contingens, ratio enim reddenda est cur contingentia potius existant quam non existant, quae nulla erit nisi sit ens quod a se est, hoc est cujus existentiae ratio in ipsius essentia continetur, ita ut ratione extra ipsum opus non sit. Et licet in rationibus contingentium reddendis iretur in infinitum, oportet tamen extra ipsorum seriem (in qua sufficiens ratio non est) reperiri rationem totius seriei”.

34. *Specimen inventorum;* G. VII, 310: “Unde etiam sequitur Ens necessarium esse Unum numero et Omnia virtute, cum sit ultima ratio rerum, quatenus realitates seu perfectiones continent”.

35. *Animadversiones*; G. IV, 359: “Interea vel hinc magnam fidem accipit existentia rei quae tantum indiget possibilitate; ceterum esse aliquam rem necessariam, aliunde constat vel ex eo quod existant res contingentes”.

demostración modal, y cuando habla de él como la razón última de toda la serie del mundo contingente? En último término, sí, a través del concepto de Ser necesario. Pero ahora parece que los dos elementos están inconexos; seguirán así, inconexos, hasta que se declare cuál es la relación entre la serie actual, existente, contingente (los tres términos significan lo mismo al final) y la posibilidad. Y en concreto, esa relación es que lo contingente es un estado de lo posible[36] y de esa manera lo actual se comprende en un sistema modal. Los avances en la argumentación leibniziana se dan en la maduración del pensamiento general del filósofo. Específicamente, se va realizando esa peculiaridad suya que consiste en que "todo Leibniz está en todo" o, como dice él mismo, "dans mon systeme... tout y a une parfaite connexion"[37].

Las demostraciones de la existencia de Dios se apoyan unas a otras y con frecuencia se exponen una al lado de la otra, como en el pasaje del *Specimen inventorum* donde el Ser necesario es también la razón suficiente de los contingentes, es decir, se trata casi del llamado argumento cosmológico. Y después de él vendrá el argumento de las verdades eternas, con el que sin duda guarda una íntima relación, que en el presente caso se vuelve confusión a los ojos del clasificador. En efecto, Dios es la *raíz de la posibilidad*, y ahora puede decirse ya que, por tanto, es raíz de toda esencia y de toda verdad. De tal modo que sin la substancia divina no habría verdades eternas[38]. Las verdades también, a su vez, van a inscribirse en el peculiar sistema metafísico de Leibniz.

La redacción de 1691 es quizás la más desconcertante, porque llega a expresarse así: *el Ser necesario existe, como es patente por los términos*. El texto completo se encuentra en el marco más amplio de las objeciones que hace Leibniz a los *Principios* de Descartes: omitida la perfección o magnitud (Leibniz parece tener presente la noción de "cantidad de esencia" de Eckhard) se podría formar un argumento más propio que el cartesiano, de este modo: el Ser necesario existe (o el Ser de cuya esencia es la existencia, o el Ser por sí, existe) como es patente por los términos. Por tanto Dios existe[39].

36. Ver *infra* IV.

37. Manuscritos de Leibniz, Hannover, Bodemann-Katalog, IV, vol. I, fol. 39, cit. por SAAME, O.: *El principio de razón en Leibniz*, Laia Barcelona, 1987, 3.

38. *Specimen inventorum;* G. VII, 311: "Si nulla esset substantia aeterna, nullae forent aeternae veritates; itaque hinc quoque probatur Deus, qui est radix possibilitatis, ejus enim mens est ipsa regio idearum sive veritatum".

39. *Animadversiones*; G. IV. 359.

La lectura que se propone para este pasaje es que Leibniz tenía a la vista dos argumentos, y ambos requieren que se pruebe la posibilidad. Esto es, deben cumplir con un requisito "material" que los habilite para ser sujetos de un razonamiento demostrativo. Por otra parte, pueden desdoblarse todavía de este modo: en ambos casos hay que demostrar que es posible la esencia de la que se sigue la existencia, pero en el caso del Ser perfecto hay que demostrar también que es consistente (no contradictorio), pues son muchas las perfecciones que deben ser compatibles en un mismo sujeto. Para el Ser necesario, en cambio, no se dice nada expresamente, excepto que no se ha hecho ninguna demostración mientras no se cumpla con el "requisito material".

Sin embargo, hay una dificultad para esta interpretación: al demostrar que el Ser perfecto no es contradictorio, ¿qué clase de posibilidad se está demostrando? ¿Se trata de algo más que una mera consistencia lógica? Es decir, al margen de que sea pensable en sí mismo, ¿es pensable por una mente humana un Ser perfectísimo? En años anteriores la respuesta de Leibniz ha sido solamente que hay que dar la presunción. En cuanto al Ser necesario, una esencia cuyo único atributo es existir ¿cómo podría ser contradictoria? Leibniz recurre a este expediente para argumentar acerca de la posibilidad del Ser necesario, pero ¿se trata de la misma posibilidad? O mejor dicho, ¿se habla acerca de lo mismo cuando "posible" se aplica a una esencia compuesta por múltiples perfecciones que cuando se aplica a una esencia que sólo tienen una característica, a saber, precisamente, la existencia necesaria?

Aquí se propone que "posible" no significa lo mismo en ambos casos. En el primero, significa no-contradictorio tal como han visto todos los historiadores, en el segundo, "posibilidad real", aunque ciertamente la no contradictoriedad es una *señal* de las posibilidades reales.

Estas disquisiciones no tendrían mucho sentido si se refiriesen a un razonamiento convencional, pero sirven para aventurar esta hipótesis: Leibniz está proponiendo un significado del término "posible" en la clave de un sistema modal que, por esta razón, no pone en función del conjunto de las perfecciones divinas, o, si se quiere, que no depende de la compatibilidad de las perfecciones de la perfección suprema. De este modo, no se pretende demostrar que el sujeto Ser necesario es posible como no contradictorio, porque esto no puede darnos la posibilidad real del Ser necesario, sino que lo compara con el término "posible" en el siguiente sentido: como una posibilidad real *a priori*, o sea, dada en un sistema

(y por tanto no dada por una experiencia sensible: la otra forma de dar la posibilidad real es precisamente por la experiencia).

No considerar el término “posible” solamente como no-contradictorio permitiría separar la proposición modal “Dios es posible” de las proposiciones “El triángulo no es contradictorio” o “El círculo es la figura cerrada cuyos puntos equidistan del centro”, etc. La opinión de Dumoncel parece ir en la misma dirección. Aunque Leibniz es globalmente un filósofo anterior a la crítica kantiana, su argumento ocupa una posición excepcional y aun escapa a esa misma crítica, por la especial articulación entre lo posible y lo actual, o entre el mundo de las esencias y el mundo de las existencias[40].

Asimismo, considerar el término “posible” como una noción *a priori* y no como una experiencia sensible significaría trabajar en un argumento *a priori*, esto es geométrico o riguroso, y, por ende, necesario; mientras que considerar el término ‘posible’ como una experiencia sensible significaría algo así como “tengo frente a mí o experimento sensiblemente tales y tales seres materiales”, lo cual nos remite a los argumentos *a posteriori*. En cualquier caso, es necesario ocuparse con mayor amplitud de lo posible[41].

Las versiones más acabadas son las del 1700[42]. Casi se percibe el entusiasmo con que Leibniz las acogió. Después de relatar, otra vez, la historia del argumento ontológico, se lee que es el privilegio de la naturaleza divina (Ser por sí) que su esencia comprende la existencia, es decir que existe con tal que sea posible. Y que “omitiendo toda mención de la perfección se puede decir que si el Ser necesario es posible, existe; proposición la más bella e importante de la doctrina de las modalidades, porque procura el paso de la potencia al acto, y *únicamente* en ella *del*

40. “C’est que je considère cet argument comme occupant une position tout à fait à part en tant que jonction du monde des essences et du monde des existences, et come échappant par là même à la critique de Hume et de Kant, bien qu’il soit du même coup seul dans ce cas”; DUMONCEL, J.-C.: “La théologie modale de Leibniz”, *Studia Leibnitiana,* XVII, 1, 1985, 98-104.

41. Ver *infra* III.

42. Ellas son dos, ya citadas anteriormente: *Iudicium de argumento cartesii pro existentia Dei petito ab ejus idea* (G. IV, 401-4) publicado en mayo de 1700 en la *Histoire des ouvrages de savants*, y *Lettre sur la démonstration cartesienne de l’existence de Dieu du R.P. Lamy* (G. IV, 405-6). No he usado estos dos títulos al citar porque no fueron impuestos por Leibniz ni por Gerhardt.

poder al ser vale la consecuencia. Y se encuentra también dentro de ella el principio de las existencias”[43].

Este escrito tuvo su origen en otro que cayó en las manos de Leibniz y que a su vez contrariaba a un tercero que criticaba los argumentos de Descartes. El atacante —llámese así al crítico de Descartes— pretendía razonar como Descartes y concluir una falsedad, diciendo que del concepto de un cuerpo perfectísimo se seguiría que existe, al incluir también la existencia como una perfección. Pero Leibniz hace ver que ningún cuerpo puede incluir todas las perfecciones y, por tanto, el concepto de cuerpo perfectísimo es imposible. Pero mientras se pudo negar la posibilidad de tal cuerpo, no se niega en cambio la posibilidad de Dios, y por eso, diría Descartes, “debería existir necesariamente porque no es imposible que sea”. Y el atacante replica que no se puede concluir que una cosa sea posible a partir de que nosotros no veamos su imposibilidad ya que nuestros conocimientos son limitados.

Habla ahora el árbitro —Leibniz—: pero esto debería convencernos de que el argumento no es un sofisma, sino sólo que es incompleto pues no se declara una premisa supuesta: que Dios es posible; pues no es el caso de argüir que esa premisa sea evidente, y el verdadero carácter de un conocimiento perfectamente distinto es que se puede probar *a priori* la posibilidad de la noción de que se trata[44].

El proponente —llámese así al defensor de Descartes— intenta probar que se da la idea de un Ser perfecto, pero la describe como la idea de un “ser general”, implicado en la noción de todo ser, salida que no resuelve el cómo se da esa implicación[45].

Todavía cabe preguntar qué significa la misteriosa coda “también se encuentra en ella el principio de las existencias”. Podría pensarse que se refiere a que Dios o el Ser necesario es el Creador o causa de todos los demás seres, y esto es lo primero que acude a la mente, pero eso llevaría a

43. G. IV, 402: “Et omettant même toute mention de la perfection, on peut dire: que si l’estre necessaire est possible, il existe, proposition la plus belle sans doute et la plus importante de la doctrine des modales, parce qu’elle fournit un passage de la puissance à l’acte, et c’est uniquement icy qu’ “a posse ad esse valet consequentia”. Aussi trouvet-on là dedans le principe des existences”.

44. G. IV, 403: “Et j’avois déja remarqué dans mon Essay susdit [se refiere a las *Meditaciones sobre el conocimiento, la verdad y las ideas],* que la veritable marque d’une connoisance parfaitement distincte est lorsqu’on peut prouver *a priori* la possibilté de la notion dont il s’agit”.

45. G. IV, 403: “Pour revenir l’auteur de la réponse, il semble qu’il tache de prouver qu’il y a une idée d’un estre tout parfait, mais disant que l’idée de l’estre general l’y porte, il auroit bien fait de monstrer comment”.

un argumento cosmológico, del que no está hablando en ese momento, sino por el contrario, acaba de enunciar el único caso en el que *a posse ad esse valet consequentia*. Por tanto, puede sugerirse que se está refiriendo a un "principio de las existencias" conocido *a priori*, un principio de las existencias reales que no es alcanzado por medio de la experiencia. De la posibilidad del Ser necesario se obtiene el principio de todas las posibilidades y todas las existencias.

Encontramos otra redacción de la misma fórmula básica, que viene a ser como un macizo resumen de las tentativas precedentes: no hablando en absoluto de perfecciones, para no ser amonestados por aquéllos que se apresuran a negar que todas las perfecciones sean compatibles (y por tanto que la idea del Ser perfecto sea posible): Se puede decir que Dios es un Ser por sí o primitivo *Ens a se*, es decir que existe por su esencia, y concluir de esta definición que un ser tal, si es posible, existe[46]. Después de lo cual Leibniz se lanza de audacia en audacia, ofreciendo una nueva definición del Ser por sí (o Ser necesario): el Ser que debe existir porque es posible[47]. Pero si la definición es correcta y expresa la esencia, la proposición "Dios existe si es posible" es un corolario de la definición, ya que la esencia de una cosa es lo que hace la posibilidad de esa cosa[48]; y existir por su esencia es (definición del *Ens a se*) existir por su posibilidad.

Por eso toda objeción al argumento consistirá en negar que Dios sea posible. Leibniz hace a este propósito una proposición modal "que sería uno de los mejores frutos de toda la lógica": si el Ser necesario es posible, existe. Porque el Ser necesario y el Ser por su esencia no son más que una misma cosa. El razonamiento tomado así parece tener solidez, dice, y quienes quieren que de las solas nociones, ideas, definiciones o esencias posibles no se pueda inferir la existencia actual niegan la posibilidad del Ser de sí[49].

46. G. IV, 405: "en ne parlant point des perfections, pour n'etre point aurestè par ceux qui s'aviseroint de nier que toutes les perfections soient compatibles, et par consequent que l'idée en question soit possible. Car en disant seulement que Dieu est un Estre de soy ou primitif *Ens a se*, c'est à dire qui existe par son essence; il est aisé de conclure de cette definition, qu'un tel Estre, s'il est possible, existe".

47. G. IV, 406: "Et si l'estre de soy étoit defini en termes encore plus approchans, en disant que c'est l'Estre qui doit exister parce qu'il est possible...".

48. G. IV, 405-6: "ou plutot cette conclusion est un corollaire qui se tire immediatement de la definition et n'en differe presque point. Car l'essence de la chose n'étant que ce qui fait sa possibilité en particulier, il est bien manifeste qu'exister par son essence, est exister par sa possibilité".

49. G. IV. 406: "On pourroit encore faire à ce sujet un proposition modale qui seroit un des meilleurs fruits de toute la Logique, sçavoir que *si l'Estre necessaire est possible, il existe*. Car

Y una vez que la primera premisa modal ya ha sido machacada una y otra vez, no queda más remedio que emprender por fin la prueba de la posibilidad, rellenando el vacío de la demostración. En carta a Jacquelot Leibniz se refiere a su intento de acabar la demostración de una manera absolutamente geométrica, dando la requerida prueba de la posibilidad; haciendo ver que si el Ser necesario fuera imposible, también lo serían todos los contingentes, y más aún, no habría nada posible; y los contingentes no tendrían tampoco existencia porque la razón última de las cosas no se encuentra en éstas[50]. Porque "si el Ser de sí es imposible, todos los seres por otro lo son también, puesto que ellos no son más que por el Ser de sí; y así, nada existiría". Este razonamiento nos conduce a otra importante proposición modal, igual que lo era la precedente, y que junto a ella acaba la demostración. Se podría enunciar así: Si el Ser necesario no es, no hay seres posibles[51]. Esta segunda proposición modal recurre al principio de razón al decir que los seres por otro son solamente por el *Ens a se*. Se trata de una proposición ontológicamente muy comprometida.

El tono de la exposición va a más cuando apoya la posibilidad del Ser por sí en una reducción al absurdo: si el Ser por sí es imposible, son imposibles los seres por otro. Y se trata, abiertamente, de un discurso acerca de existencias reales ("y así, *nada* existiría"). De donde el argumento modal queda completo, finalmente, al añadírsele una segunda proposición modal que justamente prueba la posibilidad que se requiere para que proceda la primera: si no hay Ser necesario, no hay ser posible. Y obvia el resto: pero hay ser posible, por tanto hay —es posible— el Ser

l'Estre necessaire et l'Estre *par son Essence* ne sont qu'un même chose. Ainse le raisonnement pris de ce biais paroit avoir de la solidité, et ceux qui veulent que des seules notions, idées, definitions, ou essences possibles en ne peut jamais inferer l'existence actuelle, retombent en effect dans ce que viens de dire, c'est a dire qu'ils nient la possibilité de l'Estre de soy".

50. *Carta a Jacquelot*, (1702), G. III, 444: "Cependant il est à souhaiter pour achever la demonstration d'une maniere absolue et Geommetrique, qu'on donne la preuve de la possibilité dont il s'agit. J'ay tacché d'y contribuier ailleurs, en faisant voir que si l'Estre necessaire estoit impossible, tous les Estres contingens le seroient aussi, et qu'ainsi il n'y autroit rien de possible. Car les estres contingens n'ayant point en eux la raison suffisante de leur Existence, il faut recourir à l'estre necessaire qui est *ultima ratio rerum,* la derniere raison des choses".

51. G. IV, 406: "ce biasis même sert à faire connoitre qu'il ont tort, et remplit enfin le vuide de la demonstration. Car si l'Estre de soy est impossible, tous les estres par autroy le sont aussi, puisque'ils ne sont enfin que par l'Estre de soy: ainsi rien ne scauroit exister. Ce raisonnement nous conduit à une autre importante proposition modale égale à la precedente, et qui jointe avec elle acheve la demonstration. On la pourroit enoncer ainsi: *si l'Estre necessaire n'est point, il n'y a point d'Estre possible*".

necesario. Por fin está completo el esquema, con la premisa de posibilidad: Dios o el Ser necesario es posible.

O también puede pensarse de esta otra forma: lo posible es, por definición, ser por otro. Ese otro en la categoría de mero posible son los principios de la inteligibilidad. Y el conjunto de los posibles es asimismo ser por otro. Por consiguiente, el Ser necesario forzosamente es posible, porque los posibles no pueden ser sin razón, y esa razón no puede ser un ser imposible. Tiene que ser un Ser por sí, lo que permite la inteligibilidad, eso que se llama el Ser necesario.

Esta es la formulación más completa del argumento. En ella aparecen dos proposiciones modales y se deduce una tercera. La segunda proposición modal ("si no es el Ser necesario, no es el ser posible") se mueve entre los términos "necesario" y "posible" y no en la pareja necesario-contingente, que correspondería a un argumento *a posteriori* como el argumento cosmológico, ni menos aún en la pareja causa-efecto, propia de un argumento por la causa eficiente. Ciertamente Dios es causa primera de los contingentes, pero la contingencia se conoce por experiencia. Esto es relevante porque Leibniz ha dicho que la esencia de una cosa es la "razón de su posibilidad", y esto significa que para conocer la posibilidad de una cosa basta conocer su esencia[52], es decir, no sería preciso saber que efectivamente existe, sino que al conocer la esencia *completa*, como mero posible, sabríamos *a priori* que existe, por un cálculo de composibilidad. Por lo cual dice que esta prueba *a priori* no había sido llevada tan lejos, pero de tal forma que es distinta del argumento cartesiano, en el que, sin embargo, Leibniz también ha trabajado para mostrar su posibilidad[53]; y podría añadirse que sin resultados satisfactorios.

Leibniz pensaba que todo cuanto acontece a una sustancia podría ser conocido *a priori* por quien tuviera su noción completa y, desde luego, el acontecimiento más importante que puede advenirle es que exista. De manera que por medio de un cálculo *a priori* podría saberse que un individuo cuyo concepto es conocido, llegará o no a existir, aunque no exista *todavía* y por tanto no tenemos experiencia suya, y aunque en ese cálculo tienen que tomarse en cuenta otras cosas además del individuo.

52. El lugar donde más se ha investigado este asunto es el tema de la creación, que debe contar, en términos cristianos, con la libre voluntad divina. Leibniz no ve en ello una dificultad insalvable. Ver, por ej., *Carta a Arnauld*, junio de 1686; G. II, 47-59.

53. G. IV, 406: "Il semble que cette demonstration n'avoit pas eté porté si loin jusqu'icy: cependant j'ay travaillé aussi ailleurs à prouver que l'Estre parfait est possible".

Pero ocurre que la existencia o no existencia de una sustancia individual es una verdad *de hecho,* que se apoya en cuanto verdadera en el principio de razón suficiente. Este principio, siendo el principio de las verdades de hecho, muchas de las cuales son conocidas por experiencia (pero no todas las verdades de hecho son conocidas por experiencia), no es él mismo un principio que se conozca *a posteriori*, sino que es un principio de la inteligencia, es decir, *a priori*.

De donde puede proponerse una hipótesis, diciendo que la posibilidad del Ser necesario puede darse *a priori* considerando la pura noción de los seres posibles, que no serían verdaderos ni concebibles si no hallaran una razón suficiente, que no es otra que el Ser necesario. Es decir, que la articulación entre el ser posible y el Ser necesario no se debe a un conocimiento *a posteriori*, sino a la lógica impuesta *a priori* por el principio de razón suficiente que establece que todo posible tiene, precisamente, una razón suficiente de su posibilidad y eventualmente de su existencia. Para que esa posibilidad sea más que una posibilidad lógica, la posibilidad de los posibles también debe serlo, debe relacionarse realmente con el existir. Si los posibles sólo indicaran la no contradicción no se necesitaría la razón suficiente, bastaría el principio de contradicción para ellos.

Esta segunda premisa modal ha sido vista por la mayor parte de los investigadores como un paso *a posteriori;* caso notable es el de Henrich, a pesar de ser uno de los primeros en proponer un argumento *a priori* basado en la noción de Ser necesario, pues opina que Leibniz, cuando debe demostrar que el Ser necesario o “Ser de sí” es posible, se acoge a una prueba *a posteriori:* “Si el *Ens a se* fuera imposible, no existiría nada, porque todos los que son seres por otro dependen de él”[54]. Henrich se refiere precisamente al texto de G. IV, 405-6. Asimismo Rescher, quien es uno de los principales defensores del argumento modal en Leibniz, piensa que se introduce en él un paso *a posteriori*, aunque eso no es relevante para su valor probatorio[55].

La formulación que encontramos en la *Monadología* se distingue apenas del argumento por las verdades eternas, gracias a que en la enunciación emplea el término “Ser necesario” y por el uso de la posibilidad. Hay que entender que se trata de un argumento que Leibniz estimaba demostrativo, y por tanto, de un argumento modal, ya que los

54. Henrich, 1960, 52.

55. Rescher, N.: *Leibniz, an introduction to his philosophy*, Blackwell, Oxford, 1979, pág. 150.

argumentos ontológicos cartesiano y anselmiano solamente son presuntivos. Dice en el § 43: "También es verdad que en Dios se encuentra no solamente la fuente de las existencias sino también de las esencias en tanto que reales, o de aquello que hay de real en la posibilidad. Porque el entendimiento de Dios es la región de las verdades eternas o de las ideas de las que ellas dependen, y que sin El no habría nada de real en las posibilidades, y no solamente existente, sino aun nada posible"[56].

Esto no parece un argumento ontológico, sí parece una prueba *a priori* pero se echa en falta el procedimiento habitual: dar primero la definición de Dios, para de allí sacar consecuencias. Como se verá más adelante, ese razonamiento es similar a la única prueba posible kantiana, pero no es un argumento ontológico, ni siquiera un argumento ontoló-gico modal. No da, por otra parte, el esquema completo: no está presente allí el condicional, y no parece que allí se le necesite.

Sin embargo, sí está en el § 44: "Porque es preciso que si hay una realidad en las esencias o posibilidades o en las verdades eternas, esta realidad esté fundada en alguna cosa existente y actual y por consecuencia en la existencia del Ser necesario, en el que la esencia encierra la existencia, o en el que basta que sea posible para que sea actual"[57], y en el § 45: "sólo Dios, o el Ser necesario, goza de este privilegio: es preciso que exista si es posible".

Como está allí también el argumento por las verdades eternas y un argumento *a posteriori*, esto induce a pensar que al final de su carrera, Leibniz usaba intensamente la posibilidad, y que ésta tenía un valor superior a la sola consistencia lógica. Ese uso se manifiesta en un argumento ontológico modal y en un cuasi-argumento por la realidad de los posibles que anuncia al Kant precrítico[58].

El párrafo 43 de la *Monadología* que acaba de ser citado da pie a una prueba más, específicamente leibniziana que parte —explica G. Martin—,

56. "Il est vrai aussi que'en Dieu est non seulemente la source des existences, mais encore celle des essences, en tant que réelles, ou de ce qu'il y a de réel dans la possibilité. C'est parce que l'Entendement de Dieu est la region des verités éternelles, ou des idées dont elles dependent, et que sans lui il n'y auroit rien de réel dans les possibilités et non seulement rien d'existent, mais encore rien de possible"; *Monadología* § 43.

57. "Car il faut bien que, s'il y a une realité dans les Essences ou possibilités, ou bien dans les verités éternelles, cette realité soi fondée en quelque chose d'existent et d'Actuel, et par consequent *dans l'Existence de l'Etre necessaire, dans lequel l'Essence renferme l'Existence, ou dans lequel il suffit d'etre possible pour etre Actuel"; Monadología* § 44.

58. Ver *infra* V.

del concepto de posibilidad. Dios es la razón de las cosas "y esa relación de una substancia existente a las simples posibilidades no puede ser otra que la de un entendimiento a las ideas"[59]. El razonamiento de Leibniz, sigue diciendo, tiene como punto de partida el hecho de que los mundos posibles son mundos pensados. Ahora bien, lo que es pensado no puede existir si no hay algo real que lo piense. "Sin Dios, ser pensante, los mundos posibles no son posibles... si se admite este presupuesto de un ser pensante, que piensa el conjunto de los mundos posibles, debe seguramente existir y se puede demostrar la existencia de Dios a partir de la interpretación de las esencias como cosas pensadas"[60].

En la *Monadología* la sustancia suprema es única, universal y necesaria, y esto último significa que es una consecuencia lógica del ser posible[61]. La prueba de la *Monadología* requiere, pues, importantes conceptos del sistema modal a los que debe prestarse atención. En último término, habrá que aventurarse a decir que Leibniz es, como todo mundo acepta, un racionalista, pero es también un idealista, y ello se constata en la prueba modal: los posibles son realidades ideales en un reino de verdades, esencias o ideas, un reino que no es otro que el entendimiento divino. La indubitable realidad de los posibles hace necesaria la existencia de Dios.

II. ESQUEMA DEL ARGUMENTO MODAL

En 1677 Leibniz formuló de varias maneras un argumento nuevo para probar la existencia de Dios al mismo tiempo que trabajó completando y criticando el argumento ontológico, principalmente en su versión cartesiana. Dicho segundo argumento fue alejándose gradualmente del argumento ontológico que lo engendró.

Sus ideas en aquel momento pueden resumirse de esta forma:

59. *Teodicea* § 7; G. VI, 106.

60. MARTIN, G.: *Leibniz, Logique et metaphysique,* (tr. fr. M. Regnier), Beauchesne, París, 1966, pág. 241.

61. *Monadología* § 40: "... et étant une suite simple de l'etre possible..." (ed. Robinet, 1954); "...et simplex rerum possibilium series existat..." (*Acta eruditorum,* 1721).

Si el Ser necesario es posible, debería haber un razonamiento que permitiera concluir su existencia a aquél que tuviera en su mente con toda claridad la esencia de tal ser.

En ese caso, el “pensante” que tiene la idea de Dios podría concluir válidamente una existencia a partir de un concepto, refutando la acusación general de que a partir de los conceptos no pueden concluirse actualidades, pues al menos habrá una excepción. Esta explicación supone que la existencia es algo que pertenece a la esencia.

Puede objetarse de inmediato que no es posible a nuestro intelecto poseer tal extraordinario concepto. A pesar de ello, Leibniz hace un intento para aprovechar esa invulnerabilidad de aquel hipotético pensador en beneficio de un razonamiento accesible a muchos. Quiere asimilar la noción de un Ser *puramente* necesario al concepto de ese pensador, porque a un Ser puramente necesario no se le puede hallar incompatibilidad alguna con ningún otro ser existente o pensado. Con este cambio, el concepto utilizado se parece más al escolástico: la esencia de Dios es su existir, o el Ser necesario es aquél cuya esencia es su existir.

Lo mismo es la esencia de la cosa y la razón específica de su posibilidad. Por eso hay cosas de las que no se tiene experiencia y sin embargo son posibles, como el número ternario, el círculo, etc.

Definido el Ser necesario como el que implica la existencia, se sigue un primer teorema modal en condicional que justifica el paso “de la potencia al acto”: Si el Ser necesario es posible, se sigue que existe en el universo[62]

Pero esa proposición modal implica a su vez un significado distinto del término “posible” cuando se aplica al Ser necesario y cuando se aplica, por ejemplo, a un objeto matemático. La existencia es algo “medido” por la esencia, esa medida es la “existencia posible” o la posibilidad real de la cosa, una suerte de “reificación de la esencia” en el sentido en que reificación puede significar dar realidad. Leibniz dirá en otros pasajes que en su lugar propio las verdades son realizadas (*realisentur*), o que existen en cierta forma especial.

En 1686, Leibniz recoge los resultados del 77 con una adición pequeñísima: utiliza en su explicación la palabra “ideal” para referirse a un “tránsito” del que resulta una conclusión existencial: “El Ser necesario, si es posible, existe. Esta es la cumbre de la doctrina modal, hace el paso de

62. *Definitio Dei seu Entis a se*; Ak. VI, 3, 582-3.

las esencias a las existencias, de las ideas al mundo”[63]. Esas ideas no son solamente hechos psicológicos; las verdades deben ser independientes del pensar humano y por tanto las verdades eternas serían aunque nadie las pensara y aunque no hubiera un ejemplar que las ilustrara en el mundo sensible. De hecho, las verdades eternas no son verdades acerca de los individuos, que son contingentes, sino principios de las verdades acerca de los individuos. O dicho de otro modo, las verdades eternas son principio para las verdades de hecho[64].

Esta exposición (*Specimen inventorum*) aporta otra luz nueva, proveniente del optimismo leibniziano, que no puede menos que impresionar, pues toma de frente la objeción más generalizada contra todos los argumentos que pretenden probar la existencia de Dios, les corresponda o no semejante acusación; a saber:

a) El argumento permite el paso de las verdades a las realidades actuales; no de cualquier modo, sino en virtud de la doctrina modal (primera premisa modal condicional).

b) El Ser necesario es la única razón suficiente del ser posible; el principio de razón suficiente aplicado al mundo justifica el condicional “si nada fuera el Ser necesario [entonces] nada sería el ser posible”.

Esta es la segunda premisa modal, que insiste nuevamente en un significado de lo posible que pone a Dios como su mismo fundamento. Sólo el *Ens a se* tiene en sí mismo su propia razón, mientras que todos los demás seres la tienen en otro. Por eso si no fuera posible el Ser necesario —y aquí no hay contradicción, porque su posibilidad es su misma esencia— tampoco sería posible ninguna otra cosa, y así no habría nada posible, nada pensable y nada existente.

En 1691 omite por completo la “magnitud” (usada por San Anselmo) al formular el argumento y también la “perfección” (usada por Descartes)[65]. El Ser necesario es aquél cuya existencia es inseparable de su esencia, y si se da esa esencia, su posibilidad real, necesariamente existe.

También dice que “el Ser necesario existe, lo que es patente por los términos”, explica que puede llamarse “Dios” a tal ser con corrección, de donde resultaría después otra definición del Ser necesario; ya en 1700: “El Ser que debe existir si es posible”, y obtiene las consecuencias del

63. *Specimen inventorum;* G. VII, 310-11.

64. Ver por ejemplo *Nuevos ensayos* IV, 3, 6 y 9, *y Profesión de fe del filósofo,* S. 64 y 68.

65. *Animadversiones*; G. IV, 359.

principio que ha venido repitiendo: que "la esencia de la cosa no es más que lo que hace su posibilidad", lo único que puede hacerse para negar la existencia de Dios es negar su posibilidad.

También entonces formula la segunda proposición modal que "completa" el argumento modal:

Si el Ser necesario no es, no es el ser posible,

probando *a priori* la posibilidad del Ser necesario, tal como requiere el argumento, y esto por una exigencia de la misma noción de ser posible o ser por otro.

Hay que advertir que la estrategia argumentativa empleada por Leibniz puede presentarse como un *modus tollens:*

1. Si el Ser necesario no es (posible) no es (posible) el ser posible.
2. Algo es posible.
3. Por tanto el Ser necesario es posible (por negación del consecuente de 1 en 2).

Por lo que también puede decirse de esta otra forma: si hay ser posible, hay Ser necesario. No decimos "si existe el ser posible" porque no estamos autorizados para formar un juicio existencial en este momento del razonamiento, porque la existencia de los contingentes sólo es accesible por la experiencia. Basta que algo sea posible, o formalmente posible, para que el Ser necesario sea a su vez posible. "Formalmente posible", usando los términos kantianos. Henrich[66] aclara que esta demostración ciertamente prefigura la del *Beweisgrund*, pero se distingue radicalmente de ella porque Kant hablará de la posibilidad real como ligada al objeto del pensamiento, mientras que Leibniz sólo pone en Dios la razón formal. En el mismo sentido se pronuncian Moreau[67] y A.L. González[68]; y asimismo señalan que "lo real de la posibilidad" que puede encontrarse en la proposición leibniziana "si no hay ser necesario, nada sería posible" se encuentra en la doctrina acerca de las verdades eternas[69]. La consistencia lógica de un concepto no es toda la posibilidad real en Leibniz; la "exigencia de existir" en los posibles implica un cálculo de composibilidad, una

66. Henrich, 1960, 46.

67. Moreau, J.: *Le Dieu des philosophes*, Vrin, París 1969, 62.

68. González, A. L.: "La noción de posibilidad en el Kant precrítico", *Anuario filosófico*, XIV, 1981, 108-109.

69. González, 1981, 103-106; Moreau, 1969, 61-3; Henrich, 1960, 46-7.

competencia en la riqueza de esencia; y así la consistencia lógica no basta para la posibilidad real, pero es una señal de esa posibilidad, y en consecuencia, la existencia no es algo que forme parte de la esencia, pero sí tiene que ver con ella e incluso depende de ella. Empero, el análisis de una noción puede decir si "x" casará con "y", si obtendrá un empleo o vencerá una batalla, será bizco o calvo, pero no puede decir si el objeto de esa noción existirá o no efectivamente. Intervienen otros factores externos a la sola esencia que hacen suficiente la razón de la existencia o de la no existencia. Excepto en el caso de la razón suficiente absoluta, ninguna otra esencia contiene la razón de su existencia.

La segunda premisa modal se justifica solamente en un sistema más amplio, un sistema modal, que impone determinadas relaciones entre la posibilidad y la existencia. La posibilidad de Dios está probada *a priori* no por la contradicción, como en el argumento ontológico, sino por la fundamentación de lo posible.

III. ESTRATEGIAS ARGUMENTATIVAS PARA LA PREMISA DE POSIBILIDAD

D. Blumenfeld[70] y L. Lomaski, aunque éste de otra manera, coinciden en considerar que el argumento *a priori* propiamente leibniziano es un argumento modal y su clave a debatir es la prueba de la posibilidad de Dios, porque la contribución de Leibniz al argumento ontológico es dicha premisa. Pero para que este complemento leibniziano sea oportuno, debe ser completamente *a priori*, ya que la señal de un conocimiento perfectamente distinto es que la posibilidad puede probarse *a priori*[71]. De otra forma, se trataría de un argumento cosmológico (o físico-teológico), pero no del argumento puramente *a priori*. W. Craig, por ejemplo, considera que el argumento de Leibniz que concluye la existencia de un Ser necesario es un argumento cosmológico porque se funda en el pincipio de razón suficiente. El argumento cosmológico, dice, es un argumento

70. BLUMENFELD, D.: "Leibniz's modal proof of the possibility of God", *Studia Leibnitiana,* 4, 2, 1972, 132-140.

71. G. IV, 403.

a posteriori para una causa o razón del universo basado o bien en el principio de determinación o en el de causalidad o en el de razón suficiente[72].

Copleston, aunque no le dedica demasiado tiempo, advierte que la intención de Leibniz es permanecer en un ámbito apriorístico. Cuando se refiere al texto de G. IV, 406, al que tanto se ha hecho alusión, dice que Leibniz no llega, al menos en el tenor literal de las palabras, al Ser en sí mismo arguyendo a partir del ser contingente existente, sino a partir de la posibilidad de un ser contingente, y con ello se mantiene verbalmente dentro de la esfera de la posibilidad[73].

Ahora bien, aquí me propongo mostrar que Leibniz intentó formar un argumento puramente *a priori* y para eso propuso un razonamiento modal, o por mejor decir, un razonamiento en el que el pilar es el concepto *a priori* de posibilidad. Para diferenciar mejor esa originalidad argumentativa de Leibniz es de utilidad recordar que aquellos intentos juveniles para completar la prueba ontológica comenzaban con la definición tradicional de Dios como ser absolutamente perfecto, e intentan mostrar *a priori* que dos perfecciones no pueden ser lógicamente incompatibles[74].

En un segundo y definitivo intento, la línea de argumentación es una prueba modal. Esta cambia de la idea del Ser perfecto a la del Ser necesario y sugiere simplemente que si el Ser necesario no fuera posible, ningún ser sería posible[75]. Esto ha sido mostrado con suficiente base textual. En el fondo, las dos líneas de argumentación para la premisa de posibilidad determinan dos argumentos distintos. La que se basa en la no contradicción de un ser con todas las perfecciones corresponde al argumento ontológico tradicional; la que se basa en la noción del Ser necesario, empleando un razonamiento modal, corresponde al argumento modal. En ambos casos, la noción de existencia es afectada, pues no puede entenderse lo mismo en uno y otro.

Blumenfeld ve esta segunda versión formada por dos premisas: a) si el Ser necesario no es posible, entonces ningún ser es posible, y, b) algún ser es posible.

72. Cfr. W. CRAIG, *The cosmological argument from Plato to Leibniz,* Macmillan, Londres 1980.

73. COPLESTON, F.: *Historia de la filosofía*, t. IV, c. 18.

74. *Quod ens perfectissimum existit*; Ak. VI, 3, 578.

75. G. IV, 406.

Esta manera de presentar las cosas sólo entraña una diferencia respecto de la que aquí se ha seguido, y es que no se aprecia con tanta claridad cuáles son las premisas en las que se esquematiza el argumento, ya que tanto (a) como (b) son pasos para la prueba de la posibilidad. Me parece más claro establecer definitivamente que hay otra primera premisa condicional establecida desde 1678, mientras que estas dos son el último hallazgo para la prueba y suponen una concepción más madura, peculiar, modal, de toda la estructura del mundo. Si se olvida la primera premisa modal condicional "si Dios es posible, existe", entonces el argumento ya no sería un argumento ontológico, modal en este caso, en el que de la posibilidad de Dios se pasa a su existencia actual, sino un argumento modal no ontológico, en el que de la posibilidad real en general se concluye la existencia del fundamento de esa posibilidad. Esta argumentación quizás sea más exitosa, pero al tenor de los textos de Leibniz (concretamente la crítica al argumento de Lamy de 1701, la carta a Bourguet de 1714 y a Jacquelot), no considero que Leibniz formara un razonamiento de este tipo: concluir de la posibilidad de los posibles la existencia de Dios, como haría Kant[76]; sino que de la posibilidad de los posibles sólo se sigue —siempre según Leibniz— la posibilidad de Dios. Pero si Dios es posible, entonces existe. O sea, el argumento ontológico modal.

Asimismo, la proposición (b) "algo es posible", ha sido objeto de discordias entre los comentadores porque es tomada por unos como renglón *a posteriori*, mientras que para otros debe tomarse como una premisa que no depende de la experiencia; esto es lo que entiendo por el término "a priori": lo que atestigua el mismo pensamiento sin recurrir a los sentidos. Y si el pensamiento no pudiera establecer nada por sí mismo, entonces no habría pensamiento intelectual, sino sólo conocimiento animal. Y esto por la naturaleza de las mismas ideas.

No considerar este aspecto tan profundamente leibniziano es lo que no permite a Copleston, por ejemplo, terminar de aceptar el apriorismo de la prueba. El alega que sólo conocemos que es posible el contingente debido a la experiencia de seres contingentes existentes (esto sería una tautología para Leibniz), pero aquí se sostiene que para saber que algo es posible basta que sea concebible. Menos aceptable es la opinión de Cione, para quien "dall'argomento ontologico si passa così a quello comunemente

76. Esta es también la opinión de Moreau, 1969, 69-70.

detto *a contingentia mundi"*, a pesar de haber sospechado que allí se escondía una profunda conexión entre lo "real" y lo "ideal"[77].

Si solamente hubiera una opción para suplir el renglón (b) que Leibniz omitió en su prueba, a saber, por la experiencia, no habría muchas más consecuencias que la pequeña decepción de que Leibniz habría creído formular un argumento *a priori* pero en realidad sólo hizo un argumento *a posteriori*. Pero esta opinión asume de antemano que no habría otra premisa *a priori* para el renglón (b), otra premisa que sea consistente con el resto de la prueba y que pueda sustituir el renglón omitido.

Rescher pone este esquema del argumento completo haciendo que el renglón (b) sea *a posteriori* (b lleva aquí el número 4):

1. Si el Ser necesario no es posible, entonces ninguna existencia es posible.
2. Si el Ser necesario es posible, entonces existe.
3. Por tanto, si el Ser necesario no existe, entonces nada existe.
4. Pero algo existe.
5. Por tanto, existe el Ser necesario.

El segundo renglón, dice Rescher, es verdadero por definición para Leibniz. El tercero se sigue de 1 y 2. Dado 4, la única premisa dudosa es 1. Por lo cual el argumento es un entimema, en el que se ha omitido la premisa existencial 4. "Aunque en el peor de los casos invalida la pretensión de demostrar la posibilidad *a priori*, no mina la prueba de la existencia"[78]. Rescher tiene razón en que incluir un renglón *a posteriori* no perjudica el valor de una prueba, es decir, de la prueba cosmológica. Pero lo que aquí se trata de averiguar es si Leibniz puede dar una prueba *a priori*, congruente con su sistema filosófico. En último término, la prueba podría ser inválida, pero no inconsistente con el leibnizianismo, sino al contrario, precisamente inválida por consistente.

La proposición "algún ser es posible" permitiría ejecutar un *modus tollens* sobre el condicional "si el Ser necesario no es posible, entonces ningún ser es posible", y por tanto, obtener la premisa de posibilidad: "Dios es posible". Y si Dios es posible se pone en acción aquel primer condicional-modal de Leibniz: si Dios es posible, existe.

77. Cione, E.: *Leibniz*, Libreria Scientifica Editrice, Nápoles, 1964, pág. 333.

78. Rescher, 1979, 150, nota 13, pág. 160.

Ahora bien, tratando de conservar una prueba completamente *a priori*, Blumenfeld sugiere dos métodos por los que Leibniz podría haber mostrado que algún ser es posible. El primer método se basa en la noción de posibilidad cuando se demuestra que un concepto es no contradictorio. Esto equivale a decir que está representado en un mundo posible, aun cuando tal concepto no sea suficientemente determinado para definir a un individuo. Pero estar representado en un mundo posible, es tanto como 'poder existir': aunque la existencia actual no es parte de ningún concepto (excepto el de Dios), la existencia posible es parte de todo concepto coherente. Así, para poder afirmar que algún ser es posible bastaría dar una definición de un concepto del cual fuera demostrable o evidente por sí mismo, que no contiene contradicciones. Y para Leibniz habría muchas definiciones de ese tipo, cualquiera de las cuales podría servir, a la manera de un ejemplo. La primera estrategia puede esquematizarse del siguiente modo:

1. Si el Ser necesario no es posible, entonces ningún ser es posible.

2. Un concepto es posible si y sólo si su definición no es contradictoria.

3. Pero hay muchas definiciones de conceptos que son no contradictorias. Por ejemplo, un círculo se define como la figura plana que tiene todos sus puntos equidistantes del centro y "círculo" no contiene contradicciones.

4. Por tanto, el concepto "círculo" es posible.

5. Pero, entonces, es posible que exista algo circular.

6. Por tanto, es posible que algo exista.

7. Por tanto, es posible que el ser necesario exista[79].

Esta estrategia tiene la virtud de no recurrir a una experiencia para dar algo como posible, pero me parece encerrar la desventaja del ejemplo elegido. En efecto, se pueden dar muchas definiciones no contradictorias de objetos matemáticos, que por ende son completamente posibles, pero posibles en un sentido preciso que no es el de la posibilidad real[80]. Los objetos matemáticos son claramente concebibles, pero no son realmente existibles. Para poder aportar un ejemplo de posible real tendría que

79. BLUMENFELD, 1972, 135-6.

80. Un acercamiento a los distintos sentidos de posible en Leibniz se encuentra en LOMASKI, L. E.: "Leibniz and the modal argument for God's existence", *The Monist*,, 54, 1970, 250-269.

darse una definición de un individuo, y esa tarea es mucho más difícil. De hecho, no teemos los conceptos completos de los individuos.

La segunda estrategia trata de completar la prueba de la posibilidad de un Ser necesario sin recurrir a ningún ejemplo. Para esto hay que acudir a otras nociones. La primera es la de "posibilidades reales". Ellas "son conceptos reificados, universales que pueden o no ser ejemplificados en el mundo actual pero que subsisten como posibilidades independientemente de que tengan lugar aquí. Los miembros de este dominio son todos conceptos posibles (i.e., coherentes o no contradictorios)"[81]. Para explicar esta clase de conceptos hay que recurrir a la teoría de los mundos posibles.

Cada concepto representa un caso o un conjunto de casos que es expresado al menos en un mundo posible y la totalidad infinita de mundos posibles se genera a partir de las combinaciones composibles de estos conceptos. Al llegar a la existencia en el mundo actual, una cosa sólo ejemplifica alguno de los conceptos eternamente representados en el mundo de las puras posibilidades. Que sea o no actualizada una posibilidad particular es asunto contingente. Pero precisamente lo contrario es el caso respecto al dominio de las posibilidades: no hay contingencia para cualquier miembro de este dominio; si un posible es miembro de una serie es lógicamente necesario que fuera un miembro y, a la inversa, si no es un miembro, es lógicamente imposible que lo sea. Por la dinámica de los mundos posibles, todos los miembros de cada mundo están conectados entre sí[82].

De manera que se forma la siguiente exclusión lógica:

(a) El dominio de las posibilidades es necesariamente vacío.

(b) El dominio de las posibilidades necesariamente es no vacío.

Esta exclusión refleja la cualidad de los miembros de un mundo posible de estar mutuo-implicados o mutuo-excluidos con los miembros de otras series. El problema siguiente es cómo resolver la exclusión lógica, (a) v (b)[83].

81. BLUMENFELD, 1972, 136.

82. La peculiar dinámica de los mundos posibles entra aquí en operación. Esa dinámica está regida por dos grandes principios: el de que "todo posible exige existir" y el "principio de composibilidad".

83. La explicación de Blumenfeld es algo distinta. Para él, la implicación se da entre las verdades necesarias, y la exclusión es de las verdades necesarias respecto de las contingentes. Aunque tal vez puede argumentarse con éxito de esta forma, me parece que no corresponde de manera óptima con el fundamento ontológico de la dinámica de los posibles. En ellos, las verdades no

Según Blumenfeld, la única forma de que (a) sea verdadera es que el concepto mismo de posibilidad sea contradictorio. Lo cual es absurdo mientras se defina lo posible como no contradictorio, y esta definición es aceptable porque a su vez no oculta una contradicción o puede ser comprendida en una intuición singular. En consecuencia, el dominio de las posibilidades es no vacío. Por tanto, el Ser necesario es posible; por tanto, existe.

En el muy probable caso de que Leibniz no haya tenido en mente las dos estrategias propuestas por Blumenfeld, su valor está en saber que podría haberlas usado de manera consistente con su filosofía. "Para ambos métodos me remito principalmente a la idea de que hay esencias o posibilidades reales y esta idea está tan metida en la metafísica de Leibniz que no es extravagante suponer que él la habría tomado como segura"[84].

Ya que hay una importante conexión conceptual entre lo posible y el argumento de las verdaes eternas, por lo que no es descabellado suponer que Leibniz podría haber aprobado una estrategia similar a las anteriores. No obstante, las dos estrategias ofrecen el aspecto de algo mostrenco. ¿Qué significa la proposición "algo es posible"? El problema ya apareció cuando se exhibió como ejemplo un objeto matemático. Es preciso mejorar el perfil de la noción de "posible", no limitando la posibilidad real a la no contradicción. Es decir, *realmente* no será todo lo que es no contradictorio.

Recuérdese ahora el primer renglón de la premisa de posibilidad: si el ser necesario no es, no es el ser posible. Esta es la proposición más problemática, y en efecto lleva consigo un mayor compromiso con el sistema metafísico leibniziano. Si el segundo renglón ("algo es posible") exige el estudio del concepto "posible", el primero exige una explicación de cómo se articula todo el sistema. Incluso más, sólo puede establecerse esa premisa a través de una justificación ontológica, que no es otra que la fundamental deficiencia de todo lo posible. Los principios de Leibniz no permiten otra interpretación.

Puede intentarse un esquema para ese primer renglón:

necesarias, a saber, las que versan sobre los contingentes, se fundan sin embargo en las necesarias, por lo que no puede decirse estrictamente que se excluyan. Por eso me parece mejor hablar de series de posibles y no de verdades necesarias *versus* verdades contingentes.

84. Blumenfeld, 1972, 138.

*1. Si el Ser por sí no es posible, no es posible el ser por otro.

*2. Todo ser posible tiene una razón suficiente en sí o en otro.

*3. Hay un ser tal que tiene su razón por otro.

*4. Por tanto, hay un ser que tiene su razón por sí.

*5. Por consiguiente un ser por sí es posible y un ser por otro es posible.

6. Si el ser por sí no es posible, no es posible el ser por otro, qu. e. d. (por conversión de la conjunción).

O en otras palabras, ningún ser es posible sin el ser por sí[85].

Llega el momento de ocuparse de la primera premisa del argumento: si el Ser necesario no es posible, ningún ser es posible; es decir, hay que mostrar que se trata también de una premisa *a priori*. Desde luego esta premisa[86] supone una concepción ontológica típicamente leibniziana. "Entiendo que Leibniz está argumentando aquí que no existirían los seres no necesarios (*i.e.* los seres por otro) a menos que exista el Ser necesario, porque sin él no habría razón suficiente para la existencia de los seres no necesarios. Pero entonces, si el Ser necesario fuera imposible, lo sería también la existencia de los seres no necesarios, ya que en este caso no habría posibilidad de una razón suficiente para su existencia"[87].

La premisa principal de todas estas estrategias es solamente el principio de razón suficiente. Ese principio sin duda es controvertido, pero aún más indudablemente es una pieza clave en la filosofía de Leibniz y ciertamente no es una premisa *a posteriori;* el principio de razón suficiente es tomado por Leibniz para aplicarlo a cualquier mundo posible: Dios mismo al elegir entre los mundos posibles debe tener una razón suficiente para su elección, y en cualquier mundo posible debe haber una razón suficiente para que ocurran las cosas dadas mejor que otras. Para comprender cómo la prueba modal está metida en la entraña del sistema hay que entrar en algunos de sus conceptos que hasta ahora sólo han comparecido tangen-

85. Otra vez la explicación de Blumenfeld es algo distinta: en lugar de "algo es posible" emplea "algo existe"; BLUMENFELD, 1972, 139.

86. "Si el Ser de sí mismo (lo que Leibniz equipara con el Ser necesario) es imposible, entonces todos los seres por otro lo son también; ya que existen sólo por el Ser de sí mismo, entonces nada existiría"; G. IV, 406.

87. BLUMENFELD, 1972, 139.

cialmente. Principalmente los conceptos de posibilidad, existencia, necesidad, pero para cada uno de ellos será menester decir primero las coordenadas en que se inscriben, y especialmente en lo que se refiere a su estatuto gnoseológico. Como ya se ha visto, la posibilidad es un concepto que en Leibniz tiene mucho que ver con el conocimiento, la consistencia y verdad de las proposiciones y las ideas.

IV. JUSTIFICACIÓN DE LA PREMISA CONDICIONAL DE POSIBILIDAD

Ya en una etapa de madurez, Leibniz recuerda a Jacquelot que sería deseable acabar la demostración *a priori* de una manera absolutamente geométrica, proporcionando la prueba de la posibilidad del Ser necesario[88]. A este punto se reduce la incompletud de la argumentación, toda vez que ya quedó establecida la primera gran premisa modal, condicional: Si Dios es posible, existe.

Sigue diciendo en el mismo pasaje que ha tratado de contribuir a probar esa posibilidad, por el camino —poco usual— de mostrar que si el Ser necesario fuera imposible, todos los seres contingentes lo serían también y entonces no habría nada posible[89]. Esa exposición no coincide exactamente con una argumentación puramente *a priori* al introducir el término “contingente”, pero esto no afecta la raíz *a priori* de la misma gracias a que añade la coletilla “y así no habría nada posible”. Es decir, lo contingente es un subconjunto de lo posible que nos es conocido; así que podría también decirse, sin alterar la cualidad lógica de las premisas, que si el Ser necesario fuera imposible serían imposibles todos los posibles, lo cual es una clara contradicción.

Hay que mostrar más bién *por qué* puede establecerse esa premisa. Usar el término “contingente” en este caso, para decir “si el Ser necesario es imposible también lo son los seres contingentes” tiene la ventaja

88. *Carta a Jacquelot* (1702); G. III, 444.

89. *Carta a Jacquelot* (1702); G. III, 444: “J’ay taché de contribuer ailleurs, en faisant voir que si l’Estre necessaire estoit impossible, tous les Estres contingens le seroient aussi, et qu’ainsi il n’y autroit rien de possible”.

retórica de resaltar la condición fundamental de los contingentes, que son por otro (*ab alio)*, lo que no es tan inmediatamente evidente en el término "posible".

En efecto, los seres contingentes no tienen en ellos mismos la razón suficiente de su existencia, hará falta recurrir a la última razón de las cosas[90]. Y eso que vale para los contingentes vale también para los posibles en general, como puede inferirse de la siguiente observación: que los "contingentes" son los mismos que en otros lugares llama "actuales" o existentes, o sea, las cosas que tienen existencia actual. Pero Leibniz afirmó que Dios es la razón tanto de las existencias como de la esencias o posibilidades.

Así pues, Leibniz hizo gravitar su prueba sobre los posibles, no sobre los contingentes: en otro momento de su correspondencia, Jacquelot presentó un argumento de la existencia de Dios basado en la existencia de los contingentes. Allí, el corresponsal dice que: "El Ser necesario debe existir, puesto que hay contingentes. Porque quien dice "ser contingente" dice un ser que podría no ser o existir, y que requiere necesariamente una causa que le ha determinado a ser. Ahora bien, todas las causas o todos los seres o son contingentes o no lo son. No serán todos contingentes porque se seguiría que la nada sería lo que les habría determinado a ser lo que son. Si no son todos contingentes, hay un ser necesario"[91].

Ese razonamiento no pretende demostrar la posibilidad, sino la existencia misma, y depende de la noción de causa. Sin embargo, Leibniz comenta que ese argumento "le parece sólido" y que él mismo lo ha empleado en su escrito publicado en las *Memorias de Trévoux*. Ahora bien, dicho artículo contiene una exposición del argumento modal[92], como lo muestra el que Leibniz seguidamente declare que encuentra que el Ser necesario "verdaderamente existe *y es posible*", o de lo contrario nada existiría[93]. Leibniz debió impacientarse porque Jacquelot iba tan deprisa que olvidó mostrar la posibilidad.

Un aspecto de los razonamientos leibnizianos que es sencillo pero a veces se olvida es que el conocimiento de algo real no es patrimonio exclusivo de la experiencia, como si *a priori* no pudiera conocerse alguna

90. *Carta a Jacquelot* (1702); G. III, 444: "Car les estres contingens n'ayant point en eux la raison suffisante de leur Existence, il faut recourir à l'Estre necessaire qui est *ultima ratio rerum"*.

91. *Carta de Jacquelot a Leibniz*; G. III, 450.

92. G. IV, 404-5.

93. *Carta a Jacquelot*; G. III, 450.

realidad. Todavía más, si los posibles no tuvieran alguna realidad, no permitirían conocer una realidad. La mera idea de los posibles no supone la existencia del Ser necesario, como pensó Bourguet[94], sino que la realidad de las verdades eternas —en este caso ejemplos de posibles— y de los posibles en general, requiere que haya una realidad que es su razón[95]. Sin duda pueden hacerse otras lecturas de ese pasaje, no exento de malabarismo, pero en mi opinión lo que Leibniz está diciendo es que si los posibles no fuesen más que una idea, si no constituyesen algo real de alguna manera, tampoco reclamarían que hubiese algo real en lo que subsistieran ni serían nada más allá de nuestra humana consideración.

Aquí, dice Moreau, comparece el Ser necesario no para dar cuenta de la existencia de las cosas contingentes, sino de su posibilidad: en ese sentido hay que entender la expresión "un ser que pueda producir lo posible", es decir, producir la posibilidad de las cosas, no —todavía— llevarlas a la existencia[96].

Explica A. L. González que "la razón de ello [de que sólo Dios debe existir efectivamente para que haya posibles] no es que nada sería posible si el Ser necesario no existiese, sino que la realidad de los posibles debe estar fundada en algo real y existente"[97], donde parece que el punto de partida no es la consideración de la (im)posibilidad de Dios, sino la realidad de los posibles. En este punto, el razonamiento de Leibniz sería prácticamente el mismo del *Beweisgrund* kantiano.

Y aquí una nueva diferencia respecto a Kant: la posibilidad de las cosas contingentes se puede remontar a la idea de un ser que la produzca, pero no a la existencia de ese ser, como quiere Bourguet y como querrá Kant; porque "basta que sea posible un ser que pueda producir la cosa para que la cosa sea posible", excepto la causa suprema, que debe existir efectivamente, porque nada sería posible sin el Ser necesario, y porque la

94. *Carta a Bourguet* (1714); G. III, 572.

95. *Carta a Bourguet* (1714), G. III, 572: "J'accorde que l'idée des possibles suppose necessairement celle (c'est à dire l'idée) de l'existence d'un etre qui puisse produire le possible. Mais l'idée des possibles ne suppose point l'existence même de cet etre, comme il semble que vous le prenés, Monsieur, en adjoutant: s'il n'y avoit point un tel etre, rien ne seroit possible. Car il suffit qu'un etre qui puisse produire la chose, soit possible, à fin que la chose soit possible. Generalement parlant, pour qu'un etre soit possible, il suffit que sa cause efficiente soit possible; j'excepte la cause efficiente supreme qui doit exister effectivemet. Mais c'est ex alio capite, que rien ne seroit possible si l'etre necessaire n'existoit point. C'est parce que la realité des possibles et des verités eternelles doit etre fondée dans quelque chose de reel et d'existant".

96. Moreau, 1969, 69.

97. González, 1981, 105.

realidad de los posibles y de las verdades eternas debe estar fundada en algo real. La limitación impuesta por Leibniz a Bourguet me parece que implica lo siguiente: para que haya algo posible, basta que la causa de todo posible sea posible. Luego está dada la posibilidad del Ser necesario, y si el Ser necesario es posible, existe.

Pero siguiendo otro razonamiento distinto fundado también en la posibilidad, en ese mismo año, Leibniz reitera con plena energía que Dios está en el origen de las esencias, de las existencias y de las posibilidades[98]. El texto es muy sugerente: "es asimismo cierto que en Dios está el origen no sólo de las existencias, sino también de las esencias *en tanto que son reales, o de aquello que en la posibilidad hay de real";* a continuación, el pensamiento toma otro rumbo y se dirige al argumento de las verdades eternas (aquél que demuestra la existencia de Dios por la de su Entendimiento) pero concluye con otra rotunda afirmación modal: "sin él (Dios) *no habría nada real en las posibilidades,* y no sólo no habría nada existente, *sino tampoco nada posible"*[99]*;* puede redactarse la misma idea así: si Dios no es, no hay nada posible. Es, cabalmente, la premisa modal, que deja ver una arista que desciende hasta las profundidades de la metafísica de Leibniz, a saber, que los posibles son alguna clase de realidad *a priori:* el ser que corresponda a la verdad.

Para decirlo más claramente: "Dios es considerado existente en este tipo de argumentación no porque a su esencia le pertenezca existir, como consecuencia de la consideración de la mera posibilidad de Dios, ni mucho menos porque sea la fuente de las existencias —todo lo cual para Leibniz es bien cierto—, sino porque sin él no habría nada real en la posibilidad"[100]. Toda realidad debe estar fundada en algo existente, y aunque un geómetra puede ser ateo, sin Dios ni siquiera habría objetos para la geometría, pues no habría nada posible[101].

La vinculación entre la realidad de las verdades y la existencia de Dios es tan fuerte que constituye el argumento de las verdades eternas; pero ese argumento comparte con el argumento modal justamente un

98. *Monadología* § 44.

99. *Monadología* § 43.

100. GONZÁLEZ, 1981, 105-6.

101. *Teodicea* § 184; G. VI, 226-7: "Toute realité doit etre fondée dans quelque chose d'existant. Il est vrai qu'un athée peut etre geometre. Mais s'il n'y avait point Dieu, n'y aurait point d'objet de la Géometrie. Et sans Dieu, non seulement il n'y aurait rien d'existant, mais il n'y aurait rien de possible".

sustrato modal, por cuanto las verdades eternas son también posibles o posibilidades, bien que de una categoría especial, pues son fuentes, a su vez, de otras posibilidades[102] y están presentes en todo mundo posible[103].

De acuerdo con Leibniz, aunque se haya hecho intervenir la realidad de las posibilidades no se ha introducido un elemento *a posteriori*. También en la *Profesión de fe del filósofo,* muchos años anterior, se encuentra en germen esa idea, aunque restringida a los objetos matemáticos: "si Dios no existiera, todas las cosas serían *simplemente imposibles,* y el número nueve y Dios seguirían la suerte general"[104]. En nota de su traducción, Ezequiel de Olaso indica que ese "imposible" que se subrayó, no significa contradictorio, que es la acepción más generalizada del vocablo, sino "no-posible"[105] y se remite a la *Teodicea*[106]. Otros textos apoyarían también su aserción, pero, una vez más, se puede opinar razonablemente que Leibniz pensaba en términos de un sistema modal y no simplemente a base de silogismos aislados. De otra manera, en lugar de decir que "si Dios no es, todas las cosas son imposibles", que parece una frase teatral, sencillamente habría dicho que "Si Dios no es, nada existe", dejando abierta la interpretación causalística. Pero no dice tal cosa, sino que niega *la posibilidad misma* de las cosas, y no de las cosas existentes (aquéllas que precisan una causa), sino de las posibilidades en general, tales como los números.

Otras realidades no substanciales de mayor importancia que los números comparten el mismo fundamento y hacen ver que la realidad de los posibles en el sistema de Leibniz es de la mayor relevancia. Es el caso del espacio. Este es, dice Leibniz, una relación u orden, no sólo entre los seres existentes, sino también entre los seres posibles considerados como si existiesen. "*Pero su verdad y su realidad se funda en Dios como todas las verdades eternas"*[107]*;* y en general, de Dios dependen tanto las cosas

102. *Nuevos ensayos* IV, 11 (JE 541)

103. *Vindicatio causa Dei* § 8; G. IV, 440: "Ipsa rerum possibilitas, cum actu non existunt, realitatem habet fundatam in divina existentia: nisi enim Deus existeret, nihil possibile foret, et possibilia ab aeterno sunt in ideis Divini Intellectus".

104. *Confessio philosophi;* S. 51.

105. LEIBNIZ: *Escritos filosóficos*, ed. E. de Olaso, pág. 106, nota 38.

106. *Teodicea* § 187; G. VI, 228; "Mais sans Dieu, il n'auroit pas même aucune raison de l'existence, et moins encore de telle ou telle existence des choses".

107. *Nuevos ensayos* II, 13 (JE 169).

actuales como todas las posibles, aún entendidas en el sentido amplio de ser aquellas que no implican contradicción[108].

No es preciso, pues, suponer que las verdades eternas como ejemplos de posibles existen actualmente. Ya en época temprana Leibniz advirtió que si se pensara en una hipotética existencia actual de las verdades eternas se produciría un círculo en la argumentación, al pretender deducir de allí la existencia actual de Dios[109]. Actual aquí —es decir en Leibniz— significa substancial. Las verdades no son subsistentes.

Pero no hace falta suponer "antes" esa existencia, porque la naturaleza misma de las verdades, tanto las esenciales como las existenciales, es una relación; y si las ideas pueden relacionarse es porque hay unas verdades que hacen brotar enunciados actuales no ya al modo de las proposiciones sino como fuentes que se aplican en las cosas, junto con las circunstancias. Esas verdades tienen plena certeza, y contienen las leyes reguladoras y determinantes de las existencias y por eso son anteriores y tienen que estar fundadas en algo real, que es la región de las ideas[110].

Si alguien objetara que las posibilidades o esencias anteriores a la existencia o puestas fuera de la existencia, son solamente imaginaciones y por esto no se encuentra en ellas ninguna razón de existencia, habría que responderle que esas esencias y las verdades eternas unidas a ellas son reales, en Dios mismo, fuente de todas las esencias y de las existencias; y esto se debe a que la razón de la misma serie actual existente se encuentra "en la necesidad metafísica o sea en las verdades eternas", y como las cosas existentes sólo pueden proceder de las existentes, es preciso que las verdades eter-nas existan en un sujeto necesario, en el que se realicen (*realisentur*)[111]. Y también que si la posibilidad no fuera algo real, nada podría existir.

Si traemos nuevamente una idea de Hartshorne, puede decirse que la posibilidad es sin sentido sin la existencia, es decir, que si el concepto de posibilidad no pudiera significar también posibilidad de existir realmente,

108. Ver *Vindicatio causa Dei* § 7; G. VI, 439.

109. Ak. II, 1, 392, § 4 (1677): "Aeternae veritates hoc loco non considerandae sunt ut hypotheticae existentiam actualem supponentes, alioqui enim fieret circulus id est supposita existentia Dei, inde probaretur existentia...".

110. *Nuevos ensayos* IV, 11 (JE 541).

111. *De rerum originatione radicali*; G. VII, 305: "Oportet aeternas veritates existentiam habere in quodam subjecto absolute vel metaphysice necessario, id est in Deo, per quem haec, quae alioqui imaginaria forent (ut barbare sed significanter dicamus) realisentur".

no sería más que una cualidad lógica, la simple consistencia o ausencia de contradicción, y no permitiría conocer nada acerca del mundo existente. Pero si la posibilidad significa plenamente cuando se vincula con la existencia efectiva, entonces no puede ser que toda existencia sea contingente, porque eso implicaría automáticamente que nada fuera realmente posible. La conclusión exigible es que hay un poder primordial cuya no existencia no es una alternativa, ya que la posibilidad misma supone su presencia. La realidad de ese poder es el fundamento de las alternativas. Cuando se explican las existencias contingentes a través de esa fundamentalidad se da lugar al argumento cosmológico, o como dice Hartshorne, a la prueba desde el ser contingente al ser necesario. Pero lo que realmente parece inferirse de su razonamiento es la fundamentalidad que opera en el argumento de los posibles: la mera categoría de posibilidad es inexplicable sin la presencia del necesario[112]. Para que la posibilidad sea posibilidad real o posibilidad de existencia efectiva debe haber un Ser necesario que consideramos posible, que hace concebible la posibilidad real; o bien un Ser necesario que consideramos sin más existente en acto (si la posibilidad se da al constatar el objeto existente) abandonando el esquema del argumento ontológico.

Otra manera de ver que lo posible gobierna lo fáctico es que en el mundo todo se cumple según las leyes de las verdades eternas, tanto las geométricas como las metafísicas, como las leyes de causa, potencia, acción etc[113]. Si estas leyes son necesarias, existe algo necesario que es su fundamento, porque de lo contingente —a saber el mundo— no puede proceder lo necesario. Y sin embargo, hay verdades sobre las cosas contingentes y singulares porque los fenómenos de los sentidos están enlazados exactamente como las verdades inteligibles lo exigen. Todas las ideas, incluso las contingentes, poseen sus arquetipos en la eterna posibilidad de las cosas[114]. Lo necesario es lo que vale para todo mundo posible. Las leyes metafísicas, como las leyes geométricas, valen para todo mundo posible.

112. Ver Ch. HARTSHORNE: “Whitehead’s idea of God”, en P. A. SCHILPP (ed.); *The philosophy of Alfred North Whitehead,* (The library of living philosophers), Tudor Publishing Co., New York, 1941 (2d. ed., 1951), pág. 537.

113. *De rerum originatione radicali;* G. VII, 305: “Et vero reapse in mundo deprehendimus omnia fieri secundum leges aeternarum veritatum non tan Geometricas sed et metaphysicas, id est non tantum secundum necessitates materiales, sed et secundum rationes formales.”.

114. *Nuevos ensayos* IV, 4 (JE 470)

Las verdades de esencia o *realidades objetivas de los conceptos* no dependen de la existencia de los sujetos humanos, y aunque no existiera ningún hombre, y aun ningún ejemplar de dichas ideas, permanecerían en la región de las verdades, y de allí resultan las verdades eternas[115].

Las verdades necesarias que deben valer para todo mundo posible son por ello mismo máximamente compatibles con todos ellos, y esto porque comparten la fundamentalidad de Dios en el nivel de la posibilidad, es decir, porque son fundamento de todos los posibles —no sólo de los actuales—, por sí solas pueden explicar la "posibilidad lógica" pero por sí mismas no bastan para dar razón de la existencia. Las verdades son razón, pero como no confieren la existencia, no son causas en sentido físico —la causa en las cosas corresponde a la razón en las verdades—, y esto significa que en el reino de los posibles no hay causas, sino solamente razones.

Y de esta manera la razón última de la realidad, tanto de las esencias como de las existencias, es decir, tanto de aquello que implica lo meramente concebible como de aquello que pertenece a la creación, se encuentra en un ser único que es "necesariamente y por entero más grande, superior y previo al mundo", ya que por él cobran realidad las cosas existentes que hay en el mundo pero no solamente ellas, sino también todas las cosas posibles, y por eso no es una mera causa que se pueda incluir como un miembro —el primero— de la serie[116].

La voz "causa" es más restringida que "razón"; nada es sin razón, pero no nada es sin causa; la causa es razón de la producción de la cosa, y por eso es *ratio extra rem*, y la razón puede ser simplemente *intra rem ipsa*[117].

Habría siempre una razón para la existencia, cualquiera que ésta fuera, pues el mundo podría ser otro. Aunque también hay una razón para que exista esta y aquella otra cosas particulares, la razón es más universal y abarca a todo mundo posible[118]. Donde se ve que la razón universal exige

115. Ak. II, 1, 392 (1677): "Essentiae veritates seu realitates conceptuum objectivae non pendent ab existentia subjetorum vel cogitatione nostra, sed etsi nemo de illis cogitaret, nullaque existerent exempla tamen in regione idearum seu veritatum, ut ita dicam, id est a parte rei, verum maneret, quod actu existant hac possibilitates, essentiaeve; et ex illis resultantes veritates aeternae".

116. *De rerum originatione radicali*; G. VII, 305.

117. *Elementa verae pietatis* (1679), Grua, 13; ver G. VII, 289; Ak. II, 1, 11.

118. *Resumen de metafísica* § 1 , § 6 y § 7 (1703); C 533-4.

en primer lugar que haya una razón para que exista el mundo o cualquier cosa y, en segundo lugar, se refiere a la razón para las cosas particulares.

Leiser Madanes[119] ha sugerido que la pregunta del *De rerum originatione radicali*, "por qué algo mejor que nada", puede recibir dos respuestas, una de ellas *a priori* y la otra *a contingentia mundi*. Y la explicación *a priori* es aquélla de la "explicación causal acerca del origen de la existencia de las cosas, que requiere una última razón con necesidad metafísica"; y en efecto, una respuesta sobre el porqué que no posea necesidad metafísica sólo será una respuesta basada en el concepto de necesidad moral y en el principio de conveniencia. ¿Por qué esto y no aquello?: por tal finalidad; o bien por tal *causa*. Pero si la respuesta es radical, no se refiere a una causa propiamente, sino a una razón última, que es única[120]. Por eso todas las cosas sometidas a la causalidad también tienen su razón última en un Ser necesario, y en la proposición modal se encuentra también el principio de las existencias.

Hay una articulación modal muy completa entre la posibilidad y el Ser necesario. Considerados como meros posibles, todos los individuos están compuestos por ideas que al combinarse en diferentes series o mundos posibles, suponen sin embargo unas ideas comunes válidas para todos ellos y son anteriores a todo posible, a saber en el entendimiento de Dios. Pero al considerar las verdades contingentes o las que versan sobre los actuales, son proposiciones que resultan de las fuentes eternas —verdades reguladoras— y de las circunstancias; aunque la existencia misma no sea más que de necesidad moral o hipotética, supone que haya algo de necesidad metafísica, que no puede ser meramente lógica, sino algo real, ya que se compone formando existentes. En cualquier alternativa todo mundo posible, como todo mundo actual, debe hallar su razón última en un Ser necesario que es ineludible para la posibilidad misma.

El mundo que existe es contingente, y como él hay otros muchos mundos posibles igualmente pretendientes a la existencia; se requiere, pues, "que la causa del mundo haya tenido en cuenta o guardara relación con todos esos mundos para determinarse a uno. Y esa relación de una

119. MADANES, L.: "La originación radical de las cosas demostrada a priori: Leibniz, Nozick, Rescher", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XI, 1, 1985, pág. 56.

120. Madanes parece, sin embargo, mezclar a veces las nociones de causa y razón. Para Leibniz, la causa es una suerte de razón externa, que podría actuar de otro modo en las leyes del mundo actual, y por eso no es de necesidad geométrica. La necesidad metafísica no es nada contingente, y en último término, tendrá que ser conocible independientemente de la experiencia.

substancia existente con las simples posibilidades no puede ser otra cosa que el entendimiento en el que están las ideas”[121].

En este pasaje Leibniz no está tratando de demostrar la existencia de Dios, sino sólo mostrando que las ideas deben ser algo real para dar lugar a verdaderas posibilidades o alternativas para la elección o para la existencia efectiva. Las ideas o esencias están fundadas en una necesidad independiente de la conveniencia y de la elección, pero las existencias dependen de la conveniencia y la elección[122]. De esta manera, las modalidades del mundo exigirán que el fundamento sea un fundamento inteligente y libre.

La inspiración fundamental es que todo existente actual es también un posible, y todo futuro existente es también un posible. Este sentido de “posibilidad real” recuerda a la potencia aristotélica pero sólo lejanamente, no se identifica en ningún caso con la materia sino que está dada o “medida” por la esencia, y constituye la dimensión real de la esencia.

La esencia es razón de la existencia, y la razón es *in natura*, el porqué de que algo exista mejor que nada[123]; y “las verdades de las posibilidades y de las necesidades... no serían nada de eficaz si las posibilidades no se fundaran en un acto existente”[124]. La dimensión eficiente de la posibilidad tiene una expresión peculiar en Leibniz: todo posible exige existir, o puede decirse *omne possibile existiturire*; pero la causa de que algo exista es también causa de ese conato a la existencia de algo, y sin ese Ser necesario —pues no es otro el fundamento— “no habría medio alguno para que lo posible llegara al acto”[125].

121. *Teodicea* § 7; G. VI, 106.

122. *Carta a Bourguet* (abril de 1716); G. III,

123. *Resumen de metafísica*, § 1; C. 533: “Ratio es in natura cur aliquid potius existat quam nihil”.

124. *Resumen de metafísica*, § 2: “Ea ratio debet esse in aliquo Ente Reali, seu causa. Nihil aliud enim *causa* est, quam realis ratio; neque veritates possibilitatum et *necessitatum* (seu negatarum in oppositu possibilitatum) aliquid efficerent nisi possibilitates fundaretur in re actu existente”.

125. *Resumen de metafísica*, § 6; C. 534: “Itaque dici potest *omne possibile existiturire*, prout scilicet fundatur in Ente necesssario actu existente, sine quo nulla est via qua possibile perveniret ad actum”.

V. KANT Y LA PRUEBA POR LA POSIBILIDAD

En páginas anteriores se ha expuesto la premisa condicional de posibilidad, "si el Ser necesario no es posible, nada es posible". Para justificarla debe entrar en juego una teoría de las modalidades y un explicación de la existencia. Se trata de los mismos problemas que Kant se planteó años más tarde: la misma temática modal, similar crítica a las pruebas de la existencia de Dios, una parecida doctrina sobre la existencia.

En un orden quizás más conforme con las cosas, primero deberían reseñarse las opiniones del Kant precrítico y luego las del período crítico. Esos pasajes son muy conocidos y no pretendo aquí ni remotamente un estudio de ellos. Sin embargo, es imprescindible aludirlos, ya que suele entenderse que pulverizan los mismos fundamentos de toda prueba teórica para la existencia de Dios y, paralelamente, es reconocida una suerte de "filiación leibniziana" en determinados conceptos kantianos fundamentales[126].

Los conceptos del Kant precrítico comprometidos con una prueba para la existencia de Dios, como es sabido, discurren en *El único fundamento posible para una prueba de la existencia de Dios* precisamente por el argumento de los posibles. Se mostraría entonces que el argumento de Leibniz es al menos un precedente formal del argumento del *Beweisgrund*, y posteriormente, las diferencias profundas entre ambas pruebas obligaría a una explicación de los conceptos de posibilidad y existencia de Leibniz. De hecho, I. Pape considera que la noción de posibilidad de Leibniz a Kant sufre transformaciones que lejos de consitutir un rompimiento son la continuación de una transformación de ese concepto que comenzó en la escolástica[127].

Es bien conocida la reticencia de Kant hacia la filosofía "escolar", muchos años anterior a la *Crítica*. Ese recelo es extensivo al método

126. En este sentido, los estudios de G. MARTIN, *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaft Theorie*, Walter de Gruyter, Berlín, 1969; F. KAULBACH, *Die Metaphysik des Raumes bei Leibniz und Kant*, Köln, 1960, K. FISCHER, "Vida de Kant e historia de los orígenes de la filosofía crítica", en *Crítica de la razón pura*, tr. cast. J. Perejo, Losada, Buenos Aires, 1973; y los valiosos trabajos de M. GARCÍA MORENTE (*La filosofía de Kant*, Madrid, 1917).

127. PAPE, I.: *Tradition und Transformation der Modalität*, band I, Hamburg, Felix Meiner, 1966. Muestra que la distinción escolástica entre el "posible lógico" y el "posible real" que pensaron encontrar en Aristóteles obedece a una lectura preocupada ante todo por problemas teológicos. De allí se sigue una serie de transformaciones de la noción en Descartes, Spinoza, Leibniz, Wolff y Kant.

propugnado por Leibniz[128]. Pero esa oposición al método racionalista no es monolítica. Kant tomado no como el destructor de la metafísica, sino como el gran reformador de la metafísica alemana[129] debe algunas de sus inspiraciones más caras a esa misma filosofía racionalista. Porque, en opinión de G. Martin, la filosofía kantiana, tanto en su realización como en su intención, procede como una confrontación con Leibniz, en la que la adhesión y el rechazo están indisolublemente ligados[130].

Kant no es tampoco un promotor del ateísmo, como se pensó alguna vez. Su intento es por el contrario poner a salvo la fe en el único Dios real, de los avatares de la especulación teológica[131]. Sólo un resquicio posible no es exterminado por Kant a fin de que la razón pueda acceder a la existencia de Dios: la prueba por los posibles.

La semejanza fundamental entre las pruebas kantiana y leibniziana es el término "posible", que en Kant se halla como "lo real de la posibilidad", mientras que en Leibniz significa "las esencias en cuanto son reales". Pero la diferencia es eso "real", que es distinto para cada filósofo. "Para Kant es el *contenido* de lo que es lógicamente coherente, o sea, el aspecto material de la posibilidad interna, no la coherencia lógica del posible, que viene definido por la no contradictoriedad entre las notas de su concepto, no la conformidad con el principio de contradicción en lo que consiste lo lógico de la posibilidad, su aspecto formal, sino las cosas a las cuales se refiere esa compatibilidad..."[132].

Por otra parte, me parece suficientemente claro que Leibniz siempre se refiere a a proposición "si el Ser necesario no es posible, nada sería posible" como una segunda premisa modal que junto con la primera *completa la prueba*. Es decir, sin el condicional no puede pasarse de la

128. LLANO, A.: *Fenómeno y trascendencia en Kant*, EUNSA, Pamplona, 1973, págs. 28-30.

129. La interpretación histórica de Kant como buscador del verdadero método de la metafísica es ya clásica en M. WUNDT (*Kant als metaphysiker. Ein Beitrag zur Gesichte der deutschen Philosphie im 18. Jahrhundert*, Euke, Stuttgart, 1924). Asimismo, la reforzaron sucesivamente las aportaciones de H. MAIER (*Die Anfänge der Philosophie des Deutschen Idelismus*, Walter de Gruyter, Berlin, 1930), H. J. de VLEESCHAWER (*La evolución del pensamiento kantiano*, México, 1962) y G. MARTIN (*Immanuel Kant, Ontologie und Wissenschaft Theorie*, Berlín, 1969).

130. MARTIN, G.: *Immanuel Kant, Ontologie und Wissenschaft theorie*, Berlín, 1969, pág. 9. Una opinión semejante se encuentra en E. WOLFF ("Kant et Leibniz: Criticisme et dogmatisme", *Archives de Philosophie*, 30, 1967, 230-45). Con las limitaciones que impone un trabajo corto, tiene la ventaja de proponer algunas tesis en confrontación Leibniz *versus* Kant en ontología, gnoseología, moral y religión.

131. Ver MOREAU, J.: *Le Dieu des philosophes*, J. Vrin, París, 1969, págs. 10-11.

132. GONZÁLEZ, 1981, 108.

posibilidad a la existencia. Para formar un argumento modal no ontológico, Leibniz tendría que haber sacado todas las implicaciones de su segunda premisa, y desgajarla de la primera, lo que no parece haber hecho. Ahora bien, tenía todos los elementos para dar ese paso, aunque no habría podido duplicar el argumento kantiano, ya que lo real de la posibilidad es para Leibniz la entidad que respalda la verdad, el tipo de realidad que tienen las verdades eternas en un sistema de mundos posibles.

Un argumento ontológico, aun en una versión modal, es rechazado tanto en la etapa crítica como en la precrítica, básicamente por la misma razón: no se puede pasar de la mera consideración de la posibilidad del Ser supremo a la afirmación de su existencia actual. Esta censura al argumento pilota sobre el concepto kantiano de posibilidad y su conexión con la existencia, sustancialmente los mismos en ambas etapas.

Kant aportó los elementos para una prueba de la existencia de Dios en el *Beweisgrund*, la única posible, la que tiene un precedente neto en Leibniz en cuanto en éste se encuentra el nervio de la argumentación enunciada en la proposición modal "si el Ser necesario no es, no hay posible alguno". Pero la distinción kantiana entre el aspecto lógico y el aspecto real o material de la posibilidad tiene que llevar al rechazo de un argumento que pretenda deducir la existencia de la pura posibilidad lógica[133]. Debe por tanto aclararse que: a) Leibniz no procede *exclusivamente* de esa manera, sino que también pone algo material en esa posibilidad, si bien ese algo al modo de las verdades eternas es discutible; b) que, paradójicamente, parece considerar que ese razonamiento no muestra directamente la existencia de Dios, sino la posibilidad real[134]: una vez aportada la posibilidad del Ser necesario, a veces su razonamiento vuelve al cauce del argumento cartesiano.

La existencia no es un predicado que pueda atribuirse *a priori* a ningún sujeto. La crítica kantiana rechaza el argumento ontológico porque

133. "El concepto es siempre posible si no se contradice. Tal es el criterio lógico de la posibilidad, el cual nos sirve para distinguir el objeto de ese mismo concepto respecto del *nihil negativum*. Ahora bien, esto no quita que pueda tratarse de un concepto vacío en el caso de que la realidad objetiva de la síntesis mediante la cual se produce el concepto no sea demostrada de modo particular. Tal demostración se basa empero, según expusimos antes, en los principios de la experiencia posible, no en el principio del análisis (en el principio de contradicción). Esto constituye una advertencia en el sentido de que no deduzcamos de inmediato la posibilidad de las cosas (posibilidad real) a partir de la posibilidad de los conceptos (posibilidad lógica)". (*Crítica de la razón pura*, A 596, B 624, nota; tr. cast. de P. RIBAS, 502-3).

134. A saber, la *Carta a Bourguet* ya citada, G. III, 572.

pretende deducir la existencia exclusivamente a partir de conceptos de la razón, sin pasar por la experiencia[135]. Esa crítica es la que más ha influido para la descalificación generalizada del argumento ontológico; asimismo, ha sido frente a esa crítica como han propuesto sus argumentos los propugnadores del argumento modal y Kant rechazaría explícitamente el argumento modal, aunque no utilice estas mismas palabras.

La razón de ello es que cualquier pretensión de pasar de la posibilidad formal o la consistencia lógica del concepto a su existencia real es improcedente, al margen de que se trate del concepto de “existencia necesaria”. Esa forma del argumento modal es una continuación del argumento ontológico, por lo que también podría llamarse argumento ontológico modal.

Por otra parte, la prueba de la existencia de Dios por los posibles, no se basa en la posibilidad de Dios, sino en la realidad de la posibilidad[136]. Una versión leibniziana de ese argumento podría muy bien formarse, diciendo que la realidad de los posibles exige la realidad del Ser necesario, por cuanto Dios es el fundamento de lo que hay de real en las esencias o posibilidades. Algunas veces, como en *Monadología* § 43, Leibniz concluye de la realidad de los posibles directamente la existencia de Dios. En otras ocasiones, como en G. IV, 406, esa realidad es reconducida al argumento ontológico modal.

Diferente sería la situación de un “argumento modal no ontológico”. De acuerdo con el “proceso natural” de la razón que la lleva a fabricarse la existencia de un Ser supremo, el argumento cosmológico no infiere directamente la existencia de tal ser a partir de la existencia general de algo, sino que concluye que existe algo necesario, un Ser necesario, y luego asimila ese concepto al de Ser realísimo o supremo. Pero, antes de

135. “Ahora os pregunto yo: la proposición que afirma que *esta o aquella cosa* (que os admito como posible, sea la que sea), *existe*, ¿es analítica o sintética? Si es lo primero, con la existencia de la cosa no añadís nada a vuestro pensamiento de la cosa. Pero entonces, o bien el pensamiento que se halla en vosotros tiene que ser la cosa misma, o bien habéis supuesto una existencia que forma parte de la posibilidad y, en este caso, habéis inferido —pretendidamente— la existencia de la posibilidad interna, lo cual es una simple y mísera tautología. La palabra “realidad”, que suena en el concepto de la cosa de otro modo que “existencia” en el concepto del predicado, no resuelve el problema. En efecto, si llamáis también realidad a todo poner (sea lo que sea que pongáis), habéis puesto ya la cosa con todos sus predicados en el concepto del sujeto y la habéis aceptado como real” (A 597, B 625; tr, cast. 503).

136. No he encontrado que a ese argumento ontoteológico alguien lo llame argumento modal no-ontológico, pero podría merecer ese nombre.

asimilarlo con el concepto de Ser realísimo, ¿qué prueba el argumento cosmológico acerca de una exigencia absoluta de existir?

Es decir, aun visto desde la misma exposición kantiana, el argumento cosmológico no puede concluir la existencia de un Ser realísimo, pero sí podría conducir a la necesidad de la existencia. Ahora bien, un razonamiento que prescinde de las determinaciones empíricas ¿concluye una existencia empírica? Difícilmente podría aceptarse[137]. O más bien, ¿puede aventurarse la hipótesis de que un razonamiento que parte de la existencia posible concluye la existencia necesaria como condición de todo posible? En este segundo caso, no se habría demostrado la existencia empírica de un necesario, sino sólo que si hay posibles, debe haber una existencia necesaria.

Si se quiere que esa existencia necesaria sea empírica, sería preciso partir de algunos posibles que además son empíricamente existentes, pero entonces se trata ya del argumento físico-teológico, hablando en términos kantianos.

Leibniz pretende demostrar la existencia del Ser necesario a través de la prueba modal, que por esta razón está emparentada en cierta medida con el argumento cosmológico, tanto como podía estarlo la prueba del *Beweisgrund*. Para Kant, aunque esto fuera realizable, no se justifica llamar Dios, el Ser supremo, al Ser necesario hallado al final de ese recorrido. El argumento leibniziano llegaría a la existencia del necesario pero otra cosa sería que su conclusión pueda ser proyectada hacia un conocimiento de la esencia de ese ser.

En el espíritu leibniziano, el argumento modal constituye una “prueba de Dios completa”[138], porque no solamente conduce a la conclusión de que Dios existe, sino que proporciona abundante conocimiento acerca de su naturaleza. El argumento modal nos habla profusamente de Dios como Sabio, Subsistente y Libre o Voluntario. Sobre este aspecto de la prueba modal, el conocimiento de la esencia de Dios, sería preciso dar algunas muestras en otro lugar.

137. Moreau indica una idea que bien vale para el argumento modal: un argumento semejante no supone que la relación de la idea a la existencia de Dios es similar a la de una idea geométrica a un objeto que le corresponde. “Lo que hace la validez del argumento ontológico es que no concluye de la idea de Dios a la realidad de un objeto correspondiente (Dios no puede ser concebido como un objeto), sino de la idea al Ser trascendente de donde ella toma su sentido” (1969, 72), porque la existencia de Dios no es la existencia del objeto ni la existencia del *yo*.

138. Tomo la expresión de A. FUERTES, en su trabajo sobre el argumento cosmológico.

COLECCIÓN FILOSÓFICA

1. LEONARDO POLO: *Evidencia y realidad en Descartes* (2.ª ed.).
2. KLAUS M. BECKER: *Zur Aporie der geschichtlichen Wahrheit* (agotado).
3. JOAQUÍN FERRER ARELLANO: *Filosofía de las relaciones jurídicas (La relación en sí misma, las relaciones sociales, las relaciones de Derecho)* (agotado).
4. FREDERIK D. WILHELMSEN: *El problema de la trascendencia en la metafísica actual* (agotado).
5. LEONARDO POLO: *El Acceso al ser* (agotado).
6. JOSÉ MIGUEL PERO-SANZ ELORZ: *El conocimiento por connaturalidad (La afectividad en la gnoseología tomista)* (agotado).
7. LEONARDO POLO: *El ser* (Tomo I: *La existencia extramental)* (2.ª ed.).
8. WOLFGANG STROBL: *La realidad científica y su crítica filosófica* (agotado).
9. JUAN CRUZ: *Filosofía de la Estructura* (2.ª ed.) (agotado).
10. JESÚS GARCÍA LÓPEZ: *Doctrina de Santo Tomás sobre la verdad* (agotado).
11. HEINRICH BECK: *El ser como acto.*
12. JAMES G. COLBERT, JR.: *La evolución de la lógica simbólica y sus implicaciones filosóficas* (agotado).
13. FRITZ JOACHIM VON RINTELEN: *Values in European Thought* (agotado).
14. ANTONIO LIVI: *Etienne Gilson: Filosofía cristiana e idea del límite crítico* (prólogo de Etienne Gilson) (agotado).
15. AGUSTÍN RIERA MATUTE: *La articulación del conocimiento sensible* (agotado).
16. JORGE YARCE: *La comunicación personal (Análisis de una teoría existencial de la intersubjetividad)* (agotado).
17. J. LUIS FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ: *El ente de razón en Francisco de Araujo* (agotado).
18. ALEJANDRO LLANO CIFUENTES: *Fenómeno y trascendencia en Kant* (2.ª ed.).
19. EMILIO DÍAZ ESTÉVEZ: *El teorema de Gödel* (Exposición y crítica) (agotado).
20. AUTORES VARIOS: *«Veritas et sapientia»*. En el VII centenario de Santo Tomás de Aquino.
21. IGNACIO FALGUERAS SALINAS: *La «res cogitans» en Espinosa* (agotado).
22. JESÚS GARCÍA LÓPEZ: *El conocimiento de Dios en Descartes* (agotado).
23. JESÚS GARCÍA LÓPEZ: *Estudios de metafísica tomista* (agotado).
24. WOLFGANG RÖD: *La filosofía dialéctica moderna* (agotado).
25. JUAN JOSÉ SANGUINETI: *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás* (agotado).
26. FANNIE A. SIMONPIETRI MONEFELDT: *Lo individual y sus relaciones internas en Alfred North Whitehead*.
27. JACINTO CHOZA: *Conciencia y afectividad* (Aristóteles, Nietzsche, Freud) (2.ª ed.).
28. CORNELIO FABRO: *Percepción y pensamiento*.
29. ETIENNE GILSON: *El tomismo* (4.ª ed.).
30. RAFAEL ALVIRA: *La noción de finalidad* (agotado).
31. ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ: *Ser y Participación (Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino)* (3.ª ed.).
32. ETIENNE GILSON: *El ser y los filósofos* (4.ª ed.).
33. RAÚL ECHAURI: *El pensamiento de Etienne Gilson* (agotado).
34. LUIS CLAVELL: *El nombre propio de Dios, según Santo Tomás de Aquino* (agotado).
35. C. FABRO, F. OCÁRIZ, C. VANSTEENKISTE, A. LIVI: *Tomás de Aquino, también hoy* (2.ª ed.).
36. MARÍA JOSÉ PINTO CANTISTA: *Sentido y ser en Merleau-Ponty* (agotado).
37. JUAN CRUZ CRUZ: *Hombre e historia en Vico. (La barbarie de la reflexión. Idea de la historia en Vico*. Editado en la Colección NT) (agotado).
38. TOMÁS MELENDO: *Ontología de los opuestos* (agotado).
39. JUAN CRUZ CRUZ: *Intelecto y razón. Las coordenadas del pensamiento clásico* (agotado).
40. JORGE VICENTE ARREGUI: *Acción y sentido en Wittgenstein* (agotado).
41. LEONARDO POLO: *Curso de teoría del conocimiento* (Tomo I) (2.ª ed.).
42. ALEJANDRO LLANO: *Metafísica y lenguaje* (2.ª ed.).
43. JAIME NUBIOLA: *El compromiso esencialista de la lógica modal*. Estudio de Quine y Kripke (2.ª ed.).

44. Tomás Alvira: *Naturaleza y libertad* (Estudio de los conceptos tomistas de *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio*) (agotado).
45. Leonardo Polo: *Curso de teoría del conocimiento* (Tomo II) (3.ª ed.).
46. Daniel Innerarity: *Praxis e intersubjetividad (La teoría crítica de Jürgen Habermas)* (agotado).
47. Richard C. Jeffrey: *Lógica formal: Su alcance y sus límites* (2.ª ed.).
48. Juan Cruz Cruz: *Existencia y nihilismo. Introducción a la filosofía de Jacobi* (agotado).
49. Alfredo Cruz Prados: *La sociedad como artificio. El pensamiento político de Hobbes* (2.ª ed.).
50. Jesús de Garay: *Los sentidos de la forma en Aristóteles*.
51. Alice Ramos: *«Signum»: De la semiótica universal a la metafísica del signo*.
52. Leonardo Polo: *Curso de teoría del conocimiento* (Tomo III).(2.ª ed.).
53. María Jesús Soto Bruna: *Individuo y unidad. La substancia individual según Leibniz.*
54. Rafael Alvira: *Reivindicación de la voluntad*.
55. José María Ortiz Ibarz: *El origen radical de las cosas. Metafísica leibniciana de la creación*.
56. Luis Fernando Múgica: *Tradición y revolución. Filosofía y sociedad en el pensamiento de Louis de Bonald*.
57. Víctor Sanz: *La teoría de la posibilidad en Francisco Suárez.*
58. Mariano Artigas: *Filosofía de la ciencia experimental* (3.ª ed.).
59. Alfonso García Marqués: *Necesidad y substancia (Averroes y su proyección en Tomás de Aquino)*.
60. María Elton Bulnes: *Amor y reflexión. La teoría del amor puro de Fénelon en el contexto del pensamiento moderno*.
61. Miquel Bastons: *Conocimiento y libertad. La teoría kantiana de la acción*.
62. Leonor Gómez Cabranes: *El poder y lo posible. Sus sentidos en Aristóteles*.
63. Amalia Quevedo: *«Ens per accidens». Contingencia y determinación en Aristóteles*.
64. Alejandro Navas: *La teoría sociológica de Niklas Luhmann*.
65. María Antonia Labrada: *Belleza y racionalidad: Kant y Hegel* (2.ª ed.).
66. Alicia García-Navarro: *Psicología del razonamiento*.
67. Patrizia Bonagura: *Exterioridad e interioridad: La tensión filosófico-educativa de algunas páginas platónicas*.
68. Lourdes Flamarique: *Necesidad y conocimiento. Fundamentos de la teoría crítica de I. Kant*.
69. Beatriz Cipriani Thorne: *Acción social y mundo de la vida. Estudio de Schütz y Weber*.
70. Carmen Segura: *La dimensión reflexiva de la verdad. Una interpretación de Tomás de Aquino*.
71. María García Amilburu: *La existencia en Kierkegaard*.
72. Alejo G. Sison: *La virtud: síntesis de tiempo y eternidad. La ética en la escuela de Atenas*.
73. José María Aguilar López: *Trascendencia y alteridad. Estudio sobre E. Lévinas*.
74. Concepción Naval Durán: *Educación, retórica y poética. Tratado de la educación en Aristóteles*.
75. Fernando Haya Segovia: *Tomás de Aquino ante la crítica. La articulación trascendental de conocimiento y ser*.
76. Mariano Artigas: *La inteligibilidad de la naturaleza* (2.ª ed.).
77. José Miguel Odero: *La fe en Kant*.
78. María del Carmen Dolby Múgica: *El hombre es imagen de Dios. Visión antropológica de San Agustín*.
79. Ricardo Yepes Stork: *La doctrina del acto en Aristóteles*.
80. Pablo García Ruiz: *Poder y sociedad. La sociología política en Talcott Parsons*.
81. Higinio Marín Pedreño: *La antropología aristotélica como filosofía de la cultura*.
82. Manuel Fontán del Junco: *El significado de lo estético. La «Crítica del Juicio» y la filosofía de Kant*.
83. José Ángel García Cuadrado: *Hacia una semántica realista. La filosofía del lenguaje de San Vicente Ferrer*.
84. María Pía Chirinos: *Intencionalidad y verdad en el juicio. Una propuesta de Brentano*.
85. Ignacio Miralbell: *El dinamicismo voluntarista de Duns Escoto. Una transformación del aristotelismo*.
86. Leonardo Polo: *Curso de teoría del conocimiento* (Tomo IV/Primera parte).
87. Patricia Moya Cañas: *El principio del conocimiento en Tomás de Aquino*.
88. Mariano Artigas: *El desafío de la racionalidad* (2.ª ed.).

89. Nicolás de Cusa: *La visión de Dios* (4.ª ed.). Traducción e introducción de Ángel Luis González.
90. Javier Villanueva: *Noología y reología: una relectura de Xavier Zubiri*.
91. Leonardo Polo: *Introducción a la Filosofía* (3.ª ed.).
92. Juan Fernando Sellés Dauder: *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino* (2.ª ed.).
93. Marina Martínez: *El pensamiento político de Samuel Taylor Coleridge*.
94. Miguel Pérez de Laborda: *La razón frente al insensato. Dialéctica y fe en el argumento del* Proslogion *de San Anselmo*.
95. Concepción Naval Durán: *Educar ciudadanos. La polémica liberal-comunitarista en educación* (2.ª ed.).
96. Carmen Innerarity Grau: *Teoría kantiana de la acción. La fundamentación trascendental de la moralidad*.
97. Jesús García López: *Lecciones de metafísica tomista. Ontología. Nociones comunes.*
98. Jesús García López: *El conocimiento filosófico de Dios*.
99. Juan Cruz Cruz (editor): *Metafísica de la familia*.
100. María Jesús Soto Bruna: *La recomposición del espejo. Análisis histórico-filosófico de la idea de expresión*.
101. Josep Corcó Juviñá: *Novedades en el universo. La cosmovisión emergentista de Karl R. Popper*.
102. Jorge Mario Posada: *La física de causas en Leonardo Polo. La congruencia de la física filosófica y su distinción y compatibilidad con la física matemática*.
103. Enrique R. Moros Claramunt: *Modalidad y esencia. La metafísica de Alvin Plantinga.*
104. Francisco Conesa: *Dios y el mal. La defensa del teísmo frente al problema del mal según Alvin Plantinga*.
105. Ana Marta González: *Naturaleza y dignidad. Un estudio desde Robert Spaemann*.
106. María José Franquet: *Persona, acción y libertad. Las claves de la antropología en Karol Wojtyla*.
107. Francisco Javier Pérez Guerrero: *La creación como asimilación a Dios. Un estudio desde Tomás de Aquino*.
108. Sergio Sánchez-Migallón Granados: *La ética de Franz Brentano*.
109. Leonardo Polo: *Curso de teoría del conocimiento* (Tomo IV/Segunda parte).
110. Concepción Naval Durán: *Educación como praxis. Elementos filosófico-educativos*.
111. M.ª Elvira Martínez Acuña: *La articulación de los principios en el sistema crítico kantiano. Concordancia y finalidad*.
112. Leonardo Polo: *Sobre la existencia cristiana*.
113. Leonardo Polo: *La persona humana y su crecimiento* (2.ª ed.).
114. Yolanda Espiña: *La razón musical en Hegel*.
115. Ángel Luis González (editor): *Las demostraciones de la existencia de Dios según Leibniz* (2.ª ed.).
116. Javier Aranguren Echevarría: *El lugar del hombre en el universo. «Anima forma corporis» en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino*.
117. Fernando Haya Segovia: *El ser personal. De Tomás de Aquino a la metafísica del don*.
118. Mónica Codina: *El sigilo de la memoria. Tradición y nihilismo en la narrativa de Dostoyevski*.
119. Jesús García López: *Lecciones de metafísica tomista. Gnoseología. Principios gnoseológicos básicos*.
120. Montserrat Herrero López: *El* nomos *y lo político: la filosofía política de Carl Schmitt*.
121. Leonardo Polo: *Nominalismo, idealismo y realismo* (2.ª ed.).
122. Miguel Alejandro García Jaramillo: *La cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes*.
123. Cristóbal Orrego Sánchez: *H.L.A. Hart. Abogado del positivismo jurídico*.
124. Carlos Cardona: *Olvido y memoria del ser*.
125. Carlos Augusto Casanova Guerra: *Verdad escatológica y acción intramundana*. *La teoría política de Eric Voegelin*.
126. Carlos Rodríguez Lluesma: *Los modales de la pasión. Adam Smith y la sociedad comercial*.
127. Álvaro Pezoa Bissières: *Política y economía en el pensamiento de John Locke*.
128. Tomás de Aquino: *Cuestiones disputadas sobre el mal*. Presentación, traducción y notas por David Ezequiel Téllez Maqueo.

129. BEATRIZ SIERRA Y ARIZMENDIARRIETA: *Dos formas de libertad en J.J. Rousseau*.
130. ENRIQUE R. MOROS: *El argumento ontológico modal de Alvin Plantinga*.
131. JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ: *Teoría del conocimiento humano*.
132. JOSÉ IGNACIO MURILLO: *Operación, hábito y reflexión. El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino.*
133. ANA MARTA GONZÁLEZ: *Moral, razón y naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino.*
134. PABLO BLANCO SARTO: *Hacer arte, interpretar el arte. Estética y hermenéutica en Luigi Pareyson (1914-1991).*
135. MARÍA CEREZO: *Lenguaje y lógica en el* Tractatus *de Wittgenstein. Crítica interna y problemas de interpretación.*
136. MARIANO ARTIGAS: *Lógica y ética en Karl Popper. (Se incluyen unos comentarios inéditos de Popper sobre Bartley y el racionalismo crítico)* (2.ª ed.).
137. JOAQUÍN FERRER ARELLANO: *Metafísica de la relación y de la alteridad. Persona y Relación.*
138. MARÍA ANTONIA LABRADA: *Estética.*
139. RICARDO YEPES STORK Y JAVIER ARANGUREN ECHEVARRÍA: *Fundamentos de Antropología. Un ideal de la excelencia humana* (5.ª ed.).
140. IGNACIO FALGUERAS SALINAS: *Hombre y destino.*
141. LEONARDO POLO: *Antropología trascendental.* Tomo I. *La persona humana* (2.ª ed.).
142. JAIME ARAOS SAN MARTÍN: *La filosofía aristotélica del lenguaje.*
143. MARIANO ARTIGAS: *La mente del universo* (2.ª ed.).
144. RAFAEL ALVIRA, NICOLÁS GRIMALDI Y MONTSERRAT HERRERO (editores): *Sociedad civil. La democracia y su destino.*
145. MODESTO SANTOS: *En defensa de la razón. Estudios de ética* (2.ª ed.).
146. LOURDES FLAMARIQUE: *Schleiermacher. La Filosofía frente al enigma del hombre.*
147. LEONARDO POLO: *Hegel y el posthegelianismo.*
148. M.ª ALEJANDRA CARRASCO BARRAZA: *Consecuencialismo. Por qué no.*
149. LÍDIA FIGUEIREDO: *La filosofía narrativa de Alasdair MacIntyre.*
150. TOMÁS MELENDO: *Dignidad humana y bioética.*
151. JOSEP IGNASI SARANYANA: *Historia de la Filosofía Medieval* (3.ª ed.) (agotado).
152. ALFREDO CRUZ PRADOS: *Ethos y Polis. Bases para una reconstrucción de la filosofía política.*
153. CLAUDIA RUIZ ARRIOLA: *Tradición, Universidad y Virtud. Filosofía de la educación superior en Alasdair MacIntyre.*
154. FRANCISCO ALTAREJOS MASOTA Y CONCEPCIÓN NAVAL DURÁN: *Filosofía de la Educación.*
155. ROBERT SPAEMANN: *Personas. Acerca de la distinción entre «algo» y «alguien».*
156. M.ª SOCORRO FERNÁNDEZ-GARCÍA: *La Omnipotencia del Absoluto en Leibniz* (2.ª ed.).
157. IGNACIO FALGUERAS SALINAS: *De la razón a la fe por la senda de Agustín de Hipona*.
158. JAVIER ARANGUREN ECHEVARRÍA: *Resistir en el bien. Razones de la virtud de la fortaleza en Santo Tomás de Aquino*.
159. SANTIAGO COLLADO: *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo*.
160. LUIS M. CRUZ: *Derecho y expectativa. Una interpretación de la teoría jurídica de Jeremy Bentham*.
161. HÉCTOR ESQUER GALLARDO: *El límite del pensamiento. La propuesta metódica de Leonardo Polo.*
162. ENCARNA LLAMAS: *Charles Taylor: una antropología de la identidad.*
163. IGNACIO YARZA: *La racionalidad de la ética de Aristóteles. Un estudio sobre* Ética a Nicómaco *I.*
164. JULIA URABAYEN PÉREZ: *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel: un canto al ser humano.*
165. CARLOS GUSTAVO PARDO: *La formación intelectual de Thomas S. Kuhn. Una aproximación biográfica a la teoría del desarrollo científico.*
166. SALVADOR PIÁ TARAZONA: *El hombre como ser dual. Estudio de las dualidades radicales según la* Antropología trascendental *de Leonardo Polo.*
167. FERNANDO INCIARTE: *Liberalismo y republicanismo. Ensayos de filosofía política.*
168. F. JAVIER VIDAL LÓPEZ: *Significado, comprensión y realismo.*
169. MARÍA DE LAS MERCEDES ROVIRA REICH: *Ortega desde el humanismo clásico.*
170. JUAN ANDRÉS MERCADO: *El sentimiento como racionalidad: La filosofía de la creencia en David Hume.*

171. Raquel Lázaro Cantero: *La sociedad comercial en Adam Smith. Método, moral, religión.*
172. Cruz González Ayesta: *Hombre y verdad. Gnoseología y antropología del conocimiento en las Q. D.* De Trinitate.
173. Jaime Andrés Williams: *El argumento de la apuesta de Blaise Pascal*.
174. Luis Xavier López Farjeat: *Teorías aristotélicas del discurso*.
175. Mikel Gotzon Santamaría Garai: *Acción, persona, libertad. Max Scheler – Tomás de Aquino*.
176. José Tomás Alvarado Marambio: *Hilary Putnam: el argumento de teoría de modelos contra el realismo*.
177. Miguel García-Valdecasas: *El sujeto en Tomás de Aquino. La perspectiva clásica sobre un problema moderno*.
178. Francisco Xavier Miranda: *La interpretación filosófica del cálculo infinitesimal en el sistema de Hegel*.
179. Leonardo Polo: *Antropología trascendental.* Tomo II. *La esencia de la persona humana.*
180. Juan Cruz Cruz: *Fichte. La subjetividad como manifestación del absoluto.*
181. Fernando Inciarte: *Tiempo, sustancia, lenguaje. Ensayos de metafísica.* Edición de Lourdes Flamarique.
182. Leonardo Polo: *Curso de teoría del conocimiento* (Tomo IV) (2.ª ed.).
183. Juan Fernando Sellés (Ed.): *Propuestas antropológicas del siglo XX.*

INICIACIÓN FILOSÓFICA

1. TOMÁS ALVIRA, LUIS CLAVELL, TOMÁS MELENDO: *Metafísica* (8.ª ed.).
2. JUAN JOSÉ SANGUINETI: *Lógica* (6.ª ed.).
4. ALEJANDRO LLANO: *Gnoseología* (6.ª ed.).
5. IÑAKI YARZA: *Historia de la Filosofía Antigua* (4.ª ed.).
6. MARIANO ARTIGAS: *Filosofía de la Naturaleza* (5.ª ed.).
7. TOMÁS MELENDO: *Introducción a la Filosofía* (2.ª ed.).
9. ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ: *Teología Natural* (4.ª ed.).
10. ALFREDO CRUZ PRADOS: *Historia de la Filosofía Contemporánea* (2.ª ed.).
11. ÁNGEL RODRÍGUEZ LUÑO: *Ética general* (5.ª ed.).
13. JUAN CRUZ CRUZ: *Filosofía de la historia* (2.ª ed.).
15. GABRIEL CHALMETA: *Ética social. Familia, profesión y ciudadanía* (2.ª ed.).
16. JOSÉ PÉREZ ADÁN: *Sociología. Concepto y usos*.
17. RAFAEL CORAZÓN GONZÁLEZ: *Agnosticismo. Raíces, actitudes y consecuencias*.
18. MARIANO ARTIGAS: *Filosofía de la ciencia.*
19. JOSEP-IGNASI SARANYANA: *Breve historia de la Filosofía Medieval.*
20. JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO: *Antropología filosófica. Una introducción a la Filosofía del Hombre* (2.ª ed.).
21. RAFAEL CORAZÓN GONZÁLEZ: *Filosofía del Conocimiento.*
22. MARIANO ARTIGAS: *Ciencia, razón y fe.*
23. J. LUIS FERNÁNDEZ Y M.ª JESÚS SOTO: *Historia de la Filosofía Moderna.*
24. MARIANO ARTIGAS: *Las fronteras del evolucionismo.*
25. IGNACIO YARZA: *Introducción a la estética.*